余英时作品系列

朱熹的历史世界

上

宋代士大夫政治文化的研究

余英时著

生活·讀書·新知 三联书店





ISBN 7-108-02038-6/K·437
定价 48.00 元（全两册）

余英时作品系列

余英时著

朱熹的历史世界 上

宋代士大夫政治文化的研究

生活·讀書·新知 三联书店



朱文公自画像

台北故宫博物院藏

朱熹　上时宰二札子

故宫博物院藏

上〻前書便中累未奉
鈞翰之賜去月末聞拜啓暗叙
謝誠〻密計之遥。
登徵繼此未遑嗣問之情但切曦仰　上〻前所具
稟藏親清羽之事狀想之蒙
鈞念矣但近頃計日以俟
賜付之報而杳無來有聞秉病之軀日益疲憊𡮢謹之
外加以洞泄不時兼旬未止兩目昏瞶殆不復見物如作此
字但以意摸索寫成是大小濃淡略不能知矣以爾性懶
為不能自寬薄書期會之間亦不敢全然曠弛日夕應
接吏民書閲文案者更旬月不得脫去則精神氣血內外
枯耗不復可更支吾矣至於群計皆並者未料理端去
暇以為憂也今有劉日申懇乞賜
憐念
二〻三門不敢數數教私書而〻者與東宮劉託劉堯夫圖西
容轉聞白矣

朱熹　与允夫（程洵）尺牍

辽宁省博物馆藏

总　序

北京三联书店决定印行“余英时作品系列”六种，我想借此机会说明一下这六种著作的性质。

《方以智晚节考》、《论戴震与章学诚》和《朱熹的历史世界》是三部史学专著，各自成一独立的单元。这三部专著虽都标举了个别思想家的大名，但研究的重心则投注在他们所代表的时代。《晚节考》详细追溯了方以智晚年的活动和他最后自沉于惶恐滩，但仍然不是一般意义的传记研究。我是希望通过他在明亡后的生活与思想，试图揭开当时遗民士大夫的精神世界的一角，因为明、清的交替恰好是中国史上一个天翻地覆的悲剧时代。这一精神世界今天已在陈寅恪先生《柳如是别传》中获得惊心动魄的展开，但1971年我写《晚节考》时，《别传》的原稿尚在尘封之中。后来我果然在《别传》中读到方以智与钱谦益曾共谋复明，可惜语焉不详。在这个意义上，《晚节考》也许可以算做《别传》的一条附注。

《论戴震与章学诚》则是为了解答为什么宋、明理学一变而为清代经典考证的问题。关于中国学术思想史上这一重大转变，20世纪初年以来史学家先后已提出种种不同的解释。这些说法虽各有根据，但我始终觉得还有一个更关键性线索没有抓住。宋明理学和清

代考证学问在儒学的整体传统之内是没有人可以否认的。既然如此，这一转变必然另有内在的因素，绝不是仅仅从外缘方面所能解释得到家的。我在罗钦顺（1466—1547）的《困知记》中读到一段话，大意是说“性即理”和“心即理”的争辩已到了各执一词、互不相下的境地，如果真正要解决谁是谁非，最后只有“取证于经书”。我在这句话里看到了一隙之明：原来程、朱与陆、王之间在形而上学层面的争论，至此已山穷水尽，不能不回向双方都据以立说的原始经典。我由此而想到：为什么王阳明（1472—1529）为了和朱熹争论“格物”、“致知”的问题，最后必须诉诸《大学古本》，踏进了文本考订的领域？现代学者一致强调顾炎武（1613—1682）“经学即理学”那句名言是乾、嘉经学家的指导原则，这自然是事实。但是我在方以智为《青原山志略》（1669 年刊本）所写的《发凡》中，也发现了“藏理学于经学”一句话，和顾炎武的名言如出一口。这岂不说明：从理学转入经典考证是 16、17 世纪儒学内部的共同要求吗？这样的线索越积越多，我终于决定作一次系统的研究；《论戴震与章学诚》便是这一研究的初步成果。这部书自 1976 年刊行以来，在明、清思想史的专门领域内曾引起了不少讨论，它的“内在理路”（“inner logic”）研究法尤为聚讼的所在。这些讨论主要是在海外（包括日本和美国）的学术界进行的。为了澄清误解，我在 1996 年的增订本《自序》中作了一次较扼要的回应。我说明“内在理路”是相应于此书的特殊性质而采用的方法；我并不认为这是研究学术思想史的惟一途径。不过我深信，研究学术思想史而完全撇开“内在理路”，终将如造宝塔而缺少塔顶，未能竟其全功。或者像程颢讥讽王安石“谈道”一样，不能“直入塔中，上寻相轮”，而只是在塔外“说十三级塔上相轮”而已。现在三联书店将此书收入本“系列”之中，我盼望它

能得到更多的新读者的指教。

《朱熹的历史世界》是去年（2002）才完成的，无论是所包括的时代或所涉及的范围，都远远超过了前两部专著。这是关于有宋一代文化史与政治史的综合研究，但同时又别有其特殊的重点。它的焦距集中在以宋代新儒学为中心的文化发展和以改革为基本取向的政治动态。由于背后的最大动力来自当时新兴的“士”阶层，所以本书的副题是“宋代士大夫的政治文化”。宋代的“士”不但以文化主体自居，而且也发展了高度的政治主体的意识；“以天下为己任”便是其最显著的标帜。这是唐末五代以来多方面历史变动所共同造成的。相应于所处理的历史现象的复杂性，本书在结构上包括了相互关联而又彼此相对独立的三个部分：上篇通论宋代政治文化的构造与形态；下篇专论朱熹时代理学士大夫集团与权力世界的复杂关系；上篇的《绪说》则自成一格，从政治文化的角度，系统而全面地检讨了道学（或理学）的起源、形成、演变及性质。20世纪以来，道学或理学早已划入哲学史研究的专业范围。以源于西方的“哲学”为取舍标准，理学中关于形而上思维的部分自然特别受到现代哲学史家的青睐。近百年来的理学研究，无论采用西方何种哲学观点，在这一方面的成绩都是很显著的。但是理学的“哲学化”也必须付出很大的代价，即使它的形上思维与理学整体分了家，更和儒学大传统脱了钩。我在《绪说》中则企图从整体的（holistic）观点将理学放回它原有的历史脉络（context）中重新加以认识。这绝不是想以“历史化”取代“哲学化”，而是提供另一参照系，使理学的研究逐渐取得一种动态的平衡。

在三联书店编辑的提议下，本“系列”中另外三本书选收了我历年来所写的单篇论文，集结在三个不同的主题之下。这些论文所涉

及的时代、地域和范围都远比上述二种专著为广阔，这里不可能一一加以介绍。下面让我略述我研究中国史的构想和历程，以为读者理解本“系列”之一助。

我的专业是19世纪以前的中国史，就已发表的专题论述而言，大致上起春秋、战国，下迄清代中期，所涉及的方面也很宽广，包括社会史、文化史、思想史、政治史、中外关系史（汉代）等。但是我的目的既不是追求杂而无统的“博雅”，也不是由“专”而“通”，最后汇合成一部无所不包的“通史”。“博雅”过去是所谓“文人”的理想，虽时有妙趣，却不能构成有系统而可信赖的知识。“通史”在中国史学传统中更是人人向往的最高境界，大概可以司马迁所谓“究天人之际，通古今之变，成一家之言”表达之。但在现代的学术系统中，这样的著作只能求之于所谓“玄想的历史哲学”（“speculative philosophy of history”）中，如黑格尔的《历史哲学》、斯宾格勒的《西方的没落》或汤因比的《历史之研究》。现代史学实践中所谓“通史”，不过是一种历史教科书的名称而已。但无论是前者还是后者，都和我的兴趣不合。

我自早年进入史学领域之后，便有一个构想，即在西方（主要是西欧）文化系统对照之下，怎样去认识中国文化传统的特色。这当然是“五四”前后才出现的新问题。梁漱溟先生的《东西文化及其哲学》之所以震动一时，便是因为它提出了当时中国知识人心中所普遍关怀的一大问题。梁先生根据几个抽象的哲学概念对这个大问题所作的解答虽然也曾流行一时，但今天早已被人遗忘了。这不是因为梁先生想得不够深，而是因为这个问题太大，不是一个人或少数人在很短期间可以仅凭思考便能解答的。无论是西方的或中国的文化传统，都是在历史的长河中逐渐演进而成，中间经过了许多发展的阶

段。而且文化传统也不是一片未凿的浑沌，从政治体制、经济形态、社会结构到思维方式等等，都必须一方面分途追溯其变迁的轨迹，另一方面综观各部分之间的互相联系。所以我认定只有通过历史的研究，我们才能获致有关中国文化传统的基本认识。这当然是史学界必须长期努力的共业。中国史学的现代化目前尚在开始阶段，任何关于中国文化特色的论断都只能看做是待证的假设。

我虽然带着寻找文化特色的问题进入中国史研究的领域，但在史学的实践中，这个大问题却只能作为研究工作的一个基本预设，而不能也不必随时随地要求任何专题研究都直接对它提出具体的解答。这句话的涵义需要稍作解释。在世界上几个主要的古老文明中，中国的文明体系独以长期的持续性显其特色。这一点现在已为考古发现所证实，大致无可怀疑。所以仅就文字记载的历史而言，中国至少从商、周以来便形成了一个独特的文化传统，一直绵延到今天。在这三千多年间，变化起伏虽然大而且多，但中国史的连续性与欧洲史形成了十分鲜明的对比。雷海宗先生曾指出：欧洲自罗马帝国分裂以后，便再也没有第二个全面统一的帝国体制出现。但中国史在秦、汉的第一周期终结之后，接着便迎来了隋、唐以下的第二周期。雷先生早年在美国专攻欧洲中古史，回国以后才转而研究中国史，他的观察在今天仍然有很高的启发性。所以中国与欧洲各自沿着自已的历史道路前进，无论从大处或小处看，本来应该是不成问题的。我们只要以此为基本预设，然后根据原始史料所透显的内在脉络，去研究中国史上任何时代的任何问题，其结果必然是直接呈现出中国史在某一方面的特殊面貌，因而间接加深我们对于中国文化传统特色的认识。

但在现代中国的史学界，建立这一基本预设是很困难的。这是

因为从20世纪初年起，中国学人对于西方实证主义的社会理论（如斯宾塞的社会进化论）已崇拜至五体投地。严复译斯氏《群学肄言·序》（1903）已说："群学何？用科学之律令，察民群之变端，以明既往、测方来也。"可见他已深信西方社会学（"群学"）和自然科学一样已发现了社会进化的普遍"规律"。所以章炳麟、刘师培等都曾试图通过文字学来证实中国历史文化的进程，恰恰符合斯氏的"律令"。但当时西方社会学家笔下的"进化阶段"其实是以欧洲社会史为模式而建立起来的。因此与崇拜西方理论相偕而来的，便是把欧洲史进程的各阶段看成普世有效的典型，而将中国史一一遵欧洲史的阶段分期。从此以后，理论上的"西方中心论"和实践中的"西方典型论"构成了中国史研究中的主流意识。一个最极端的例子是清代学术史，有人把它比作"文艺复兴"（"Renaissance"），有人则比之为"启蒙运动"（"The Enlightenment"）。"文艺复兴"和"启蒙运动"都是欧洲史上特有的现象，而且相去三四百年之远，如何能与清代考证学相互比附？中西历史的比较往往有很大的启发性，但"牵强的比附"（"forced analogy"）则只能在中国史研究上造成混乱与歪曲而已。但这一"削足适履"的史学风气由来已久，根深蒂固。而对着这一风气，上述的基本预设是没有立足之地的。自20世纪70年代以来，西方的人文、社会科学，包括史学在内，显然已开始转向，实证主义（以自然科学为范本）、文化一元论和西方中心论都在逐步退潮之中。相反的，多元文化（或文明）的观念已越来越受到肯定。以前提倡"现代化理论"的政治学家现在也不得不重新调整观点，转而高谈"文明的冲突"了。也许在不太遥远的未来，"中国文化是一个源远流长的独特传统"，终于会成为史学研究的基本预设之一。

本“系列”所收三部论文集中，大部分涉及19、20世纪的文化与思想。这并不是我违反专业的纪律，故为“出位之思”和“出位之言”，而仍然是关于中国传统研究的一种延伸。让我借用杜牧“丸之走盘”的妙喻来说明我的想法。他说：

丸之走盘，横斜圆直，计于临时，不可尽知。其必可知者，是知丸之不能出于盘也。（《樊川文集》卷一○《注孙子序》）

我们不妨把“盘”看做是传统的外在间架，“丸”则象征着传统内部的种种发展的动力。大体上看，18世纪以前，中国传统内部虽经历了大大小小各种变动，有时甚至是很激烈的，但始终没有突破传统的基本格局，正像“丸之不能出于盘”一样。我研究18世纪以前的中国史，重点往往放在各转型阶段的种种变动的方面，便是想观测“丸”走“盘”时，“横斜圆直”的种种动向。

但19世纪晚期以后，中国传统在内外力量交攻之下，很快进入了一个解体的过程。这次是“丸已出盘”，一般史学家和社会科学家都认为这是中国从“传统”走向“现代”的新阶段。我虽不研究19世纪以后的中国史，但“传统”在现代的归宿却自始便在我的视域之内。这里只能极其简略地提示两个相关的问题。第一是“传统”与“现代”（或“现代化”）之间的关系；第二是中国传统的价值系统在现代的处境。

自从韦伯（Max Weber）在他的历史社会学中提出“传统”与“现代”两大范畴以后，西方社会科学家一般都倾向于把“传统”看作是“现代化”的反面。“理性”、“进步”、“自由”等价值是“现代”的标帜，而“传统”则阻碍着这些价值的实现。这一看法的远

源当然可以追溯到18世纪“启蒙时代”的思想家，但在20世纪50年代美国“现代化理论”（“modernization theory”）的思潮中却发挥到了极边尽限的地步。“传统”是“现代化”的主要障碍，必扫除一分“传统”才能推动一分“现代化”，在五六十年代几乎成为学术界人人接受的观点。这一观点自然也蔓延到中国近、现代史研究的领域。由于史学家一般将鸦片战争（1840）当作中国近代史的始点，这就造成了一个相当普遍的印象，认为中国的“现代化”是由西方势力一手逼出来的。当时美国史学家如费正清（John K. Fairbank）便是在这一理解下提出了“挑战”与“回应”的理论（借自汤因比）以解释中国自19世纪中叶以来的历史进程。他的基本看法是：西方的文化力量（如“民主”与“科学”）代表了“现代”，向中国的“传统”进行“挑战”，但中国的“传统”一直未能作出适当的“回应”，所以一个多世纪来，中国的“现代化”都是失败的。这个“典范”（“paradigm”）在西方的中国史研究的领域中，支配了很长的一段时期，直到70年代，因为萨义德（Edward W. Said）《东方主义》（*Orientalism*）一书的出现，费氏门人中才有开始对这一“典范”提出质疑的。但是我从来没有为“传统”与“现代”互不相容的理论所说服。在我看来，所谓“现代”即是“传统”的“现代化”；离开了“传统”这一主体，“现代化”根本无所附丽。文艺复兴是欧洲从中古转入近代的第一波，19世纪的史家大致都认为它已除中古“传统”之旧而开“现代”之新。但最近几十年来，无论是中古史或文艺复兴时代的研究都远比百年前为深透。所以现在史学界已不得不承认：文艺复兴的“现代性”因子大部分都可以在中古“传统”中找得到根源。不但如此，60年代末期社会学家研究印度的政治发展也发现：不但“传统”中涵有“现代”的成分，而且所谓“现代化”也

并不全属现代，其中还有从“传统”移形换步而来的。所以“传统”与“现代化”之间存在着一种“辩证的”关系。我在《现代儒学的回顾与展望》(1994）的长文中，便从明清思想基调的转换，说明清末不少儒家学者为什么会对某些西方的观念与价值有“一见如故”的感觉。我不能完全接受“挑战”与“回应”的假定，因为这个假定最多只能适用于外交、军事的领域，不能充分解释社会、思想方面的变动。中国“传统”在明清时期发生了新的转向，“丸”虽没有“出盘”，但已到了“盘”的边缘。所以在中国“现代化”的过程中，“传统”也曾发挥了主动的力量，并不仅仅是被动地“回应”西方的“挑战”而已。

关于传统的价值系统在现代的处境，我的预设大致如下：20世纪初叶中国“传统”的解体首先发生在“硬体”方面，最明显的如两千多年皇帝制度的废除。其他如社会、经济制度方面也有不少显而易见的变化。但价值系统是“传统”的“软体”部分，虽然“视之不见”、“听之不闻”、“搏之不得”，但确实是存在的，而且直接规范着人的思想和行为。1911年以后，“传统”的“硬体”是崩溃了，但作为价值系统的“软体”则进入了一种“死而不亡”的状态。表面上看，自谭嗣同撰《仁学》(1896)，“三纲五常”第一次受到正面的攻击，“传统”的价值系统便开始摇摇欲坠。到了“五四”，这个系统的本身可以说已经“死”了。但“传统”中的个别价值和观念（包括正面的和负面的）从“传统”的系统中游离出来之后，并没有也不可能很快地消失。这便是所谓“死而不亡”。它们和许多“现代”的价值与观念不但相激相荡，而且也相辅相成，于是构成了20世纪中国文化史上十分紧要然而也十分奇诡的一个向度。正是根据这一预设，我才偶尔涉笔及于20世纪的思想流变和文化动态。

上面我大致说明了本“系列”所收各书的性质和我自己研究中国文化传统的一部分心路历程。中国历史和文化是一片广大而肥沃的园地。我虽然长期耕耘其中，收获却微不足道。但是我这一点点不成功的尝试如果能够激起新一代学人的求知热忱，使他们也愿意终身参加拓垦，那么这一套“系列”的刊行便不算完全落空了。

余英时

2003 年 12 月 10 日于普林斯顿

自序一

这部书是偶然写成的，从不在我的研究计划之中。1999年秋天，我开始为德富文教基金会的标点本《朱子文集》写一篇介绍性质的序文，史料中所引申出来的问题层出不穷，逼使我步步深入，终于改变了原来的写作方向。这便是本书的缘起。关于这一段经过，我在《朱子文集序》中已交代清楚了，今收入本书为《自序二》，以备参考。但《自序二》成于两年多之前，其时上篇仅成初稿，下篇则正在酝酿中，只能算是本书的一篇中程报告。现在全书完成，应该对撰述过程继续有所说明，这是《自序一》的任务。

本书是关于宋代文化史与政治史的综合研究，尤其注重二者之间的互动关系。以研究的重心而论，文化史在儒学的复兴及其演进，政治史则在改革活动中所显现的权力结构与运作方式。但在实际的历史过程中，这两个系列的发展根本是交织在一起而不可能清楚分开的；二者统摄在士大夫的整体活动之中。宋代士阶层不但是文化主体，而且也是一定程度的政治主体，至少他们在政治上所表现的主动性超过了以前的汉、唐和后而的元、明、清。这是宋代在中国史上的一个非常显著的特色，过去的史学界对此也已或隐或显地有所察识。但是根

据比较严格的史学观点，我们不能仅仅满足于从直觉或整体印象所获得的抽象论断。怎样将这一论断建立在可以客观检证的历史事实之上，才是专业史学的本格任务。所以宋代士大夫的思维结构与行动模式在这部研究中占据了轴心的位置，本书副题主要即取义于此。

我在《自序二》中曾说，"原序（按：即指本书）共分八节，各有专题"，这是上世纪末的构想。当时的计划仍是每一节的论述都从宋初开始，到朱熹时代为止，合起来便可以大体呈现出"朱熹的历史世界"。在我写上面这句话时，第八节（初定为"理学与政治文化"）已草创逾半。2000年4月此节初稿完成时，已超过十万字，而且头绪纷繁，连我自己也不能卒读。很显然的，我的原有构想在复杂的史料面前已失去了统驭的力量，必须另起炉灶。此中最大的关键便是朱熹时代政治史上一个重要环节的发现。淳熙十四年（1187）十月高宗死后，孝宗曾部署了一次大规模的改革行动；在这一部署中他与当时理学派士大夫结成联盟，激起了持续十几年的政海波澜，著名的庆元党禁即其最后的结局。由于改革方案未及实行而政局已变，孝宗的最后部署和理学派士大夫的政治活动都没有在官方文书中留下明确的记录。这便是上面所说的历史环节。失去了这一环节，朱熹暮年为什么会遭党禁之厄便无从索解，而所谓庆元党禁也就变成一幕无意识的历史闹剧了。从南宋李心传的《道命录》、樵川樵叟的《庆元党禁》到清代全祖望的《庆元党案》（《宋元学案》卷九七）都不够解答这一无头公案。关于这一遗失的环节，下篇《绪说》中有进一层的说明，这里不再重复。

这一历史环节的发现使我不得不将第八节已成之稿当作初步收集的原料，而重新思考怎样建立一个不同的概念架构，以组织并解释因这一意外发现而引出的新史料。本书的下篇便是这样产生的。我决定

深入研究朱熹时代的历史世界，系统而全面地从直接史料中搜寻一切相关的证据，以重建12世纪最后二三十年的文化史与政治史，主题仍然是士大夫与政治文化的关系，但实际的重点则集中在理学派士大夫、官僚集团和皇权三者之间的互动。如果对上下篇加以区别，我可以说上篇为朱熹的历史世界提供了一个较广阔的背景，下篇则进入了朱熹所活跃的历史世界的核心地区。

上篇《绪说》长达十万言，而且自成一单元，也必须稍作解释。这一部分虽名为《绪说》，其实是全书完成以后的反思之作（相当于所谓“afterthought”）。去年年底下篇脱稿后，我重读上篇，颇感意犹未尽。本书既名为《朱熹的历史世界》，则道学（或理学），自应在其中占据比较显著的位置。我最初计划在旧稿第八节中正式讨论理学与政治文化之间的关系，但因研究的方向中途改变，下篇的重点转移了，竟没有足够的空间留给理学本身。所以反复考虑之后，我决定利用上篇《绪说》的园地，填补这一缺陷。因此我又从本书的特殊观点出发，全面探究了理学史上几个关键性的问题。《绪说》除第一节为解题而作外，其余四节都扣紧问题，尽其曲折，并在证据允许的条件下，力求推究到水落石出的地步。第二节以朱熹为中心，细辨“道统”、“道学”、“道体”等概念及其在理学史上的演变。只有通过概念辨析和历史追溯的交互运用，宋代道学（或理学）与“治道”的内在联系才能获得澄清。但是朱熹关于“道统”、“道学”、“道体”诸概念的理解基本上承自北宋的周、张、二程。为了更彻底地解决道学与“治道”的关系，我不能不回到北宋时期。所以第三、四、五节是我最后关于北宋道学的研究报告。在这三节中，我不但重新检讨了道学的起源与形成，而且也试图发掘道学的政治涵义。这篇《绪说》的主要结论和哲学史、思想史中的流行见解距离很大，但这是因视野不同而然，并非

有心立异。我所从事的仍然是历史重构的工作，尽可能地跟随着证据走。我自己并没有任何预设的哲学立场。

在本书撰写过程中，普林斯顿大学的两位同事，裴德生（Willard J.Peterson）和陆扬，常常很耐心地听我口述每一阶段的研究进展，并不断提出具有启发性的质难，减少了我在构思上的漏洞。台北友人黄进兴从头到尾读过全稿，他的批评和建议更使本书内容得到具体的改进。亚利桑那州立大学（Arizona State University）的田浩（Hoyt C. Tillman）是南宋儒学史的专家，我也曾一再向他请教，因此对于最近的研究动态才不致过分隔膜。对于以上四位友人，我要特别在这里表示由衷的感谢。允晨的执行编辑杨家兴先生最有耐心，容忍我不断修改书稿，屡误出版的期限，除了谢意之外我还应加上歉意。最后我感谢德富基金会的支持，使我在教学期间获得较多的自由时间，从事研究和撰述。否则本书的完成更不知将延迟到何时了。

余英时

2002年7月25日

自序二

"颂其诗，读其书，不知其人可乎？是以论其世也。"在我开始写这篇序文时，孟子这句名言是我的惟一指导原则。这部《朱子文集》是根据现存最好的几种版本，精心校刊标点而成的。为这样一部重要的经典写序，我不敢不敬慎从事。

为了写好这篇序文，我首先从"知人论世"的观点重读了全部《文集》和《语类》。由于王懋竑《朱子年谱》以考证详实，取材广博著称，我也就大关键处对它反复推究过好几遍。在我最初的设想中，经过这样的准备，我便可以心安理得地写一篇不致误导《文集》读者的序言了。

我的理想中的"知人论世"既不是给朱熹（1130—1200）写一篇传略，也不是撮述其学术思想的要旨，更不是以现代人的偏见去评论其言行。我所向往的是尽量根据最可信的证据以重构朱熹的历史世界，使读者置身其间，仿佛若见其人在发表种种议论，进行种种活动。由于读者既已与朱熹处于同一世界之中，则对于他的种种议论和活动便不至于感到完全陌生。不用说，这只能是一种高悬的理想。事实上，即使没有后现代史学的挑战，我们也早就知道历史世界已一去不返，

没有人具此起死回生的神力了。然而不可否认的，一直到目前为止，这一重构的理想仍然诱惑着绝大多数的专业史学家，甚至可以说，这是他（她）们毕生在浩如烟海的史料中辛勤爬搜的一个最基本的动力。史学家诚然不可能重建客观的历史世界，但理论上的不可能并不能阻止他（她）们在实践中去作重建的尝试。这种尝试建立在一个清醒的认识之上：历史世界的遗迹残存在传世的史料之中，史学家通过以往行之有效和目前尚在发展中的种种研究程序，大致可以勾画出历史世界的图像于依稀仿佛之间。同一历史世界对于背景和时代不同的史学家必然会呈现出互异的图像，因此没有任何一个图像可以成为最后的定本。

但历史世界的图像毕竟不能与文学或艺术上的虚构完全等量齐观，因为它受到历史证据的内在制约。否则不仅不同图像之间将失去评判的共同标准，而且我们也没有任何根据可以不断修改史学界目前接受的一切图像了。

在这一认识下，我开始撰写《朱熹的历史世界》作为《文集》的引言。但我刚一动笔，便立刻发现自己的准备工作远远不足。首先，朱熹的历史世界究竟是什么时候开始的？其次，这个世界究竟应该包括哪些内容？这两个基本问题都是朱熹的《语类》和《文集》本身所提出的，并非我无中生有，强加于原始资料之上。朱熹曾说："国初人便已崇礼义，尊经术，欲复二帝三代，已自胜如唐人，但说未透在。直至二程出，此理始说得透。"（《语类》卷一二九）这样看来，他的历史世界的上限便非追溯到宋初不可了。再就第二问题言，在《文集》《书》一项中，卷二四至二九特标"时事出处"之目，卷三十至六四则归入"问答"一类；前者属于政治文献，后者则是论学信札。《文集》编自何人虽不可详考，但今天流传的《文集》本在朱熹死后数十年内

已大致编定，则可断言。可见朱熹的后人和弟子都认识到政治和学术是他的世界中两个主要方面。纯以数量言，“问答”类信札自远多于“时事出处”类。但“问答”类中仍有不少涉及“时事出处”的讨论。如果再加上卷十一至二三的《封事》、《奏劄》、《奏状》、《辞免》之类的大量文件，则政治和学术在《文集》中的比重几乎不相上下。

我最初的构想是在时间上以南宋为限，在内容上专重学术。现在《文集》、《语类》的内在脉络逼使我不得不修改原有的计划。这样一来，我的准备不足便十分显然了。几经考虑之后，我最后决定以士大夫的政治文化作为全文的主题。朱熹代表了宋代士大夫中的一个典型，他的《文集》内容十分丰富，也充分反映了当时士大夫生活的多面性。士大夫构成了他生活世界中的主体，这是不言而喻的。但是我为什么把重点放在“政治文化”上面呢？这是因为我要兼顾《文集》中政治和学术的两个主要方面。事实上，政与学兼收并蓄不仅朱熹为然，两宋士大夫几无不如是。政治文化是一个富于弹性的概念，既包括了政治，也涵盖了学术，更点出了二者之间不可分割的关系。不但如此，这一概念有超个人的涵义，可以笼罩士大夫群体所显现的时代风格。所以我采用“论宋代士大夫的政治文化”为序文的副题。

但这样一来，我的序文便像脱了缰的野马一样，往来奔驰于两宋政治史与文化史两大领域之间，欲罢不能。这匹野马每转一个方向，我这个马夫便要先做好开辟道路和储蓄草料的准备。其结果是马既不能疾走，马夫也疲于奔命。大概“人仰马翻”这句成语最能形容这篇序文撰写的过程。现在序文虽已接近尾声，但由于明显的理由，却无法出现在《文集》的前面了。为了履行早已承诺的任务，我不得不另起炉灶，循着已成序文（以下概称“原序”）所提供的线索，重写一篇新序。原序共分八节，各有专题；新序则取发展的观点，对朱熹的历

史世界作整体的动态观察。原序与新序之间的异同大致如此。但限于篇幅，新序不能详著立论的根据，这是要请读者原谅的。

概括言之，在朱熹的历史世界中，士大夫的政治文化经历了三个发展阶段：第一阶段的高潮出现在仁宗之世，可称之为建立期。所谓建立期是指宋初的儒学复兴经过七八十年的酝酿，终于找到了明确的方向。在重建政治、社会秩序方面，仁宗朝的儒学领袖人物都主张超越汉、唐，回到"三代"的理想。这一理想也获得皇帝的正式承认，所以南宋的史浩向孝宗说："本朝之治，与三代同风"是仁宗以来"祖宗之家法"。（李心传《建炎以来朝野杂记》乙集卷三）在士大夫作为政治主体的共同意识方面，范仲淹所倡导的士大夫当"以天下为己任"的呼声则获得了普遍而热烈的回响。第二阶段的结晶是熙宁变法，可称之为定型期。这是回向"三代"的运动从"坐而言"转入"起而行"的阶段，是士大夫作为政治主体在权力世界正式发挥功能的时期。在神宗与王安石之间，这时出现了一个共同原则：皇帝必须与士大夫"共定国是"。这是北宋政治史上一项具有突破性的大原则，王安石因此才毅然接受了变法的大任。也正是在这一原则之下，王安石才可以说：士之"道隆而德骏者，虽天子北面而问焉，而与之迭为宾主"；文彦博才可以当面向神宗说："为与士大夫治天下"；程颐才可以道出"天下治乱系宰相"那句名言。尽管以权力结构言，治天下的权源仍握在皇帝的手上，但至少在理论上，治权的方向（"国是"）已由皇帝与士大夫共同决定，治权的行使更完全划归以宰相为首的士大夫执政集团了。

第三阶段即朱熹的时代，可称之为转型期。所谓转型是指士大夫的政治文化在熙宁时期所呈现的基本型范开始发生变异，但并未脱离原型的范围。王安石变法是一次彻底失败的政治实验——这是南宋士

大夫的共识。但这场实验的效应，包括正面的和负面的，都继续在南宋的政治文化中占据着中心的地位。王安石的幽灵也依然附在许多士大夫的身上作祟。最明显的，理学家中有极端反对他的，如张栻；有推崇其人而排斥其学的，如朱熹；也有基本上同情他的，如他的同乡陆九渊。无论是反对还是同情，总之，王安石留下的巨大身影是挥之不去的。所以我们有充足的理由说：朱熹的时代也就是“后王安石的时代”。

神宗时代的政治文化在南宋的延续是显而易见的。就正面而言，南宋士大夫仍然不曾放弃“回向三代”的理想。他们的理想主义较之北宋诸儒似乎蒙上了一层忧虑的轻纱，然而并没有褪色。他们对于士为政治主体的原则也持之极坚。熙宁初王安石“以道进退”的风格便已广为人知。所以在神宗没有完全接受他的“新法”建议之前，他是绝不肯就相位的。同样的，神宗问程颢：“朕召司马光，卿度光来否？”后者答道：“陛下能用其言，光必来；不能用其言，光必不来。”（邵伯温《邵氏闻见录》卷一一）这正是因为他们两人都把自己看作是政治主体；他们只能本着所持的原则和皇帝“共治天下”，却不能为了爵禄之故，召之即来，有如仆从一样。这一主体意识在南宋理学家之间获得了更深一层的发挥。《朱子文集》书信类中特标出“出处”之目，即其明证。如果把朱熹、张栻、吕祖谦三人往返信札中关于“出处”的讨论合起来看，问题便更清楚了。士的“出处”问题自先秦以后论者寥寥，直到宋代才再度受到这样普遍而集中的注意。这在中国士大夫史上是必须大笔特书的。张栻说得最中肯：“嗟呼！秦汉以来，士贱君肆，正以在下者急于爵禄，而上之人持此以为真足以骄天下之士故也。”（《南轩集》卷一六《张子房平生出处》）打破“士贱君肆”的成局自始至终是宋代儒家的一个最重要的奋斗目标。从现代的

观点说，士的主体意识的觉醒是通贯宋代政治文化三大阶段的一条主要线索。

再就负面说，宋代政治文化的第二阶段与第三阶段之间也同样是连续大于断裂。熙宁变法的失败自然不能完全从个人的角度去寻求解答，也不能化约为道德问题，如“君子”、“小人”之辨。这在现代史学界已早有共识，不需再说。我在原序中仅仅强调了一个特殊的论点，即儒家的理想进入宋代的权力结构之后，发生了事先无从预测的种种复杂冲突，以致使原来属于正面的价值或观念迅速地向反面转化。详说已具原序，这里不可能而且也不必要涉及。姑举一例以概其余。前面提到的皇帝与士大夫“共定国是”自然是一个正面的政治原则，并且实际上也有助于建立士大夫的主体地位。“国是”的观念在熙宁变法时期虽然已引起争议，但反对派的领袖司马光也同样承认了这一原则的合法性。到了哲宗亲政，决定以“绍述”为“国是”的时期，“国是”则已成为权相用来镇压反对派的合法工具。从此以后，“国是”也改变了宋代党争的性质，使它从不同的政治观点之间的冲突逐步演变为赤裸裸的权力斗争。所以自哲宗绍圣（1094—1098）以后，“国是”和党争往往互相加强，形成一种恶性循环；它们在政治文化中便仅仅具有负面的意义了。但“国是”和党争并未终于北宋，而是随着汴京的陷落一齐南渡。高宗和秦桧便借着“国是”的余威，以压制主战派，终于奠定了“和议”的政局。终其一生，朱熹都在深受着“国是”与党争的困扰。从淳熙十年（1183）到他逝世（1200）为止，孝、光、宁三朝的党争一直是环绕着“道学”而进行的；朱熹则始终处在一波接一波的党争风暴的中心。这是我们早已知道的情况。但是他和“国是”的关系却没有受到足够的注意。事实上，早在绍兴十年（1140），他的父亲（朱松）便因为“国是已定”而仍倡异论，被秦桧

逐出了朝廷。庆元四年（1198）诏书宣布“伪邪之徒”的主要罪状也是“倾国是而惑众心”。他在庆元元年（1195）给朋友的信中也已一则曰：“国论大变”，再则曰：“国是之论，初甚骇听。”〔《文集·续集》卷五《与章侍郎》（茂献）〕“国是”对他一生的影响真可以说是既深且久了。不但如此，就我所知，关于“国是”在宋代政治史上的关键作用，南宋士大夫中没有人比朱熹认识得更深刻。我的原序之所以注意到“国是”问题，主要也得力于他在乾道元年（1165）《与陈侍郎（俊卿）书》（《文集》卷二四）中所提供的线索。我可以负责地说，《朱子文集》中所反映的宋代政治文化比任何一部南宋文集都更为全面。

最后，让我们讨论一下宋代政治文化在第三阶段的变异问题。朱熹向来被认定是“道学”的集大成者，而“道学”的完成恰好便是这一阶段中最大的变异。因此重建朱熹的历史世界而完全不涉及“道学”是绝不可能的事。但原序讨论“道学”则仅以其直接与政治文化有关涉者为限。这一点必须先作声明，以免误会。

在一般哲学史或理学史的论述中，我们通常只看到关于心、性、理、气等等观念的分析与解说。至于道学家的政治思想与政治活动，则哲学史家往往置之不论，即使在涉及他们的生平时也是如此。从现代学术分类的观点说，这一处理方式毋宁是正常的。但是这一现代观点在有意无意之间也造成了一个相当普遍的印象，即儒学进入南宋以后便转而向内了。用传统的语言说，南宋儒学的重点在“内圣”而不在“外王”。此中关键在于理学是不是可以概括南宋儒学的全部？这里没有必要节外生枝，讨论这一复杂的问题。从政治文化的角度说，我只想指出下面这一重要的事实：即以最有代表性的理学家如朱熹和陆九渊两人而言，他们对儒学的不朽贡献虽然毫无疑问是在“内圣”方面，但是他们生前念兹在兹的仍然是追求“外王”的实现。更重要

的，他们转向“内圣”主要是为“外王”的实现作准备的，因此他们深信“外王”首先必须建立在“内圣”的基础之上。这一特殊论点确使第三阶段政治文化不同于第二阶段，因而是一项有重大意义的变异。

南宋“内圣”之学的骤盛与熙宁变法的失败有很密切的关系。张栻说：“熙宁以来人才顿衰于前，正以王介甫作坏之故。介甫之学乃是祖虚无而害实用者。伊洛诸君子盖欲深救兹弊也。”（《南轩集》卷一九《寄周子充尚书》第二书）他又说王安石“高谈性命，特窃取释氏之近似者而已”。（同上《与颜主簿》）这个看法代表了理学家的共识，不但朱熹说他“学术不正当，遂误天下”（《语类》卷一二七《神宗朝》），而且最同情他的陆九渊也不得不承认“荆公之学，未得其正”。（《象山先生全集》卷一三《与薛象先》）理学家特别致力于儒家《内圣》之学，正是因为他们认定王安石的“外王”建立在错误的“性命之理”上面。事实上，他们明处在攻击王安石，暗中则连带批评了神宗。因为神宗曾一再称许王安石的“道德之说”（李焘《续资治通鉴长编》卷二三三）和“性命之理”（同上卷二三四）。然而一考其实，神宗心中的“道”确是“窃取释氏之近似者”，恰如张栻所言。他在和王安石的一次对话中曾明白地说：“道必有法，有妙道斯有妙法。如释氏所谈，妙道也；则禅者，其妙法也。”（同上卷二七五）更巧合的是理学家如朱、张、陆诸人所曾寄予厚望的孝宗也继承了神宗的衣钵。他在淳熙（1174—1189）中期曾撰《原道辨》，驳韩愈之说，主张“以佛治心，以道养生，以儒治世”。后来因为臣下苦谏，他才勉强改名为《三教论》。（《建炎以来朝野杂记》乙集卷三）这是他的得意之作。所以淳熙十一年陆九渊轮对时，孝宗特别说：“自秦、汉而下，无人主知道。”可见他心中仍然坚持着《原道辨》的原名未改。陆九渊并记他“甚有自负之意，其说多说禅”。（《象山全集》卷三五《语录

下》）我们必须弄清楚这一政治背景，才能全面理解南宋理学家为什么要深入探讨心、性、理、气的问题。他们转向"内圣"正是为了卷土重来，继续王安石未完成的"外王"大业。朱熹书信中"时事出处"和"问答"两类恰恰客观地反映了理学家的共同抱负。

理学家对王安石的学术虽评骘甚严，但对他的"德行"则十分推重，而尤其神往于他能掀动神宗、重建治道的气概。朱熹在这一方面的议论可为代表，散见于《语类》和《文集》。但表达得最鲜明的则是《跋王荆公进邺侯遗事奏藁》中这几句话："独爱其纸尾三行，语气凌厉，笔势低昂，尚有以见其跨越古今，斡旋宇宙之意。甚矣！神宗之有志而公之得君也。"（《文集》卷八三）我们可以毫不夸张地说，作为政治家，王安石在朱熹心中的形象是异常崇高的。"跨越古今，斡旋宇宙"这八个字已道尽了一切。（按：卷三八《与周益公》第一书亦有此八字，但"斡旋"作"开阖"）王安石同时相知如韩维曾说："安石盖有志经世，非甘老于山林者。"（叶梦得《石林燕语》卷七）朱熹《感怀》诗前半云："经济夙所尚，隐沦非素期。几年霜露感，白发忽已垂。"（《文集》卷四）开头两句简直便是韩语的诗化。他的前辈友人汪应辰（1118—1176）曾为《石林燕语》详作辨正，因此他也许有机会读过这条记载。无论如何，这绝不是巧合，而是他们属于同一政治文化的明证。李心传大概受这首诗的启发，写了一篇《晦庵先生非素隐》，详引朱熹一生的政治活动，惋惜他志在"得君行道"而"未得其方"。（《朝野杂记》乙集卷八）这是当时人对他的认识，见闻亲切，值得重视。

"得君行道"也曾是陆九渊生平的一个最大的梦想。淳熙十年（1183）陆九渊转任敕令所删定官，次年冬天"轮对"，《删定官轮对劄子》五篇便是在孝宗召见前写成的。（《全集》卷一八）他把这次轮

对看作是一个“得君行道”的机会，所以事前事后都和朋友往复讨论。淳熙十一年初朱熹给他的信说：“不知轮对班在何时？果得一见明主，就紧要处下得数句为佳。”他在答书中则说：“某对班或尚在冬间，未知能得此对否？亦当居易以俟命耳！”（两书皆节引于《象山先生年谱》，《全集》卷三六）可见他们以前已有书信往复，论及轮对之事。“居易以俟命”一语透露了陆九渊对这次机会的重视。朱熹的关怀也不在陆九渊自己之下，轮对之后立即索取原劄细读，并追问孝宗有什么反应。（《文集》卷三六《寄陆子静》）另一方面陆九渊除了向门人叙述轮对经过外（《全集》卷三五《语录下》），又写信给友人说：“去腊面对，颇得尽所怀。天语甚详，反复之间，不敢不自尽。至于遇合，所不敢必。是有天命，非人所能与也。”（《全集》卷七《与詹子南》）“遇合”两字已将他“得君行道”的心理和盘托出。不但如此，他此后两年中又苦苦等待着第二次轮对，但终因招忌而功败垂成。淳熙十四年《与朱子渊》第一书值得多引几句：

> 某浮食周行，侵寻五六载，不能为有无，日负愧惕。畴昔所闻，颇有本末，向来面对，粗陈大略，明主不以为狂。而条贯靡竟，统纪未终。所以低回之久者，思欲再望清光，少自竭尽，以致臣子之义耳。往年之冬，去对班才数日，忽有匠丞之除，遂为东省所逐。……然吾人之遇不遇，道之行不行，固有天命，是区区者，安能使予不遇哉！（《全集》卷一三）

他的“得君行道”的美梦便这样破灭了。在离开临安前，他有两句诗曰：“义难阿世非忘世，志不谋身岂误身。”（同上书卷二五《和杨廷秀送行》）这和朱熹“经济夙所尚，隐沦非素期”之句简直如出一口，王

安石与神宗的"君臣遇合"对南宋理学家诱惑之大即此可见。所以我在前面说，宋代士大夫政治文化第三阶段虽发生了变异，但与第二阶段之间的延续仍远大于断裂。在这个意义上，朱熹的时代正不妨理解为"后王安石时代"。

我的原序追溯了朱熹的历史世界中几个主要方面，由远及近，愈演愈繁，长至十余万言，已不是"序"的篇幅所能容纳。因此我取得允晨出版社的同意，以《朱熹的历史世界》的名称，单独刊行，作为《文集》的一个附录。这篇新序并不是原序的摘要，而是以历史分期为线索，综论宋代政治文化三阶段的演变，所以新序的重点与原序不同，义则互足，但详细论证具见原序。如果这两篇序文能为《朱子文集》的读者增添一点"知人论世"的历史深度，那便是我最大的报酬了。

1999 年 12 月 14 日于普林斯顿

敬以此序纪念朱熹逝世八百年（2000）

总 目 录

上篇

通论

绪　说

本书分成上、下两篇，上篇是通论之部，下篇是专论之部。兹先略述全书旨趣，以明分篇之意，作为上篇的绪说。

一、“政治文化”释义

让我从解题开始。本书正题是“朱熹的历史世界”，副题是“宋代士大夫政治文化的研究”，两者在意义上互为表里。正题点出本书的范围，即朱熹（1130—1200）所实际经历过的世界。但这个世界不是从他出生的那一天才开始的，它的起源与形成必须上溯至北宋，所以本书的时限大致涵盖了11、12两个世纪。朱熹的世界是以儒学为中心的世

界，因此儒学在这两个世纪中的演变必然构成本书的一大纲维。但本书并非关于学术史、思想史的内在研究，注意的焦距毋宁集中在儒学与政治、文化以至社会各方面的实际关联与交互作用；易言之，即将儒学放置在当时的历史脉络之中以观察其动态。只有如此，我们才有可能重建朱熹所曾活跃于其中的真实世界。

副题则进一步使本书所欲呈现的世界结构化。若借古代思想中的“形、神”为喻，我们可以说，儒学构成了朱熹的历史世界之“神”。但有“神”而无“形”，则只能是一个鬼神的世界或形而上的世界，却不成其为人所创造的历史世界。无论我们接受儒家所谓“形具而神生”（《荀子·天论》）或道家所谓“所生者神，所托者形”（《史记·太史公自序》），我们都不能想像，历史世界的存在可以完全脱离有形的结构。副题所标示的“士大夫的政治文化”便为本书提供了这一结构。关于“政治文化”的涵义，稍后再作澄清。现在先说明我为什么在朱熹的历史世界中为士大夫安排了如此重要的位置。这是基于两个非常明显的理由。第一，新儒学的出现与演变自然是两宋史上“一大事因缘”，但“人能弘道，非道弘人”，儒学本身并不会动，它的发展完全是士大夫代代相续，不断努力所造成的。他们不但在思想上推陈出新，而且通过政治实践将若干重要的儒家观念纳入法度与习惯之中，成为结构性的存在。这一型的士大夫虽然只是汤因比（Arnold J.Toynbee）所说的“创造少数”（“creative minority ”），但他们的影响则是不容低估的。第二，朱熹生前的基本身份首先是士大夫，无论从政治的、文化的或社会的观点说，都是如此。今天我们可以用种种不同的范畴去凸显他在历史上的地位，譬如道学家、经典学者、教育家之类，但却不能因此而忽视他作为士大夫之一员的基本身份。岂徒不能忽视而已！他之所以能从容发明义理、注释经典、兴建

书院，或由于得奉祠禄，或由于出任郡守，无一不是凭借着士大夫的身份。以精神造诣与学术成就而言，他自然远远超过了一般的士大夫。然而超过并不等于跳过；若跳过士大夫这一身份不论，他的历史地位便反而不可理解了。淳熙三年（1176）朱熹因受流言的困扰，坚辞秘书郎的召命，写信给韩元咎，一方面表示“士大夫之辞受出处……乃关风俗之盛衰，故尤不可以不审”，另一方面则声明他绝不肯与那些“倚托欺谩以取爵位”的所谓“士大夫”为伍，言辞甚为激烈。（《文集》卷二五《答韩尚书书》）韩元咎答书便责备他“不应如此忿激”，并且很严厉地反诘：“至谓无用于世，非复士大夫流，不知元晦平日所学何事？”（《南涧甲乙稿》卷一三《答朱元晦》）他终于无辞以解。举此一例，可知不但同时相知认定他的基本身份是“士大夫”，而且他自己也无法否认这一事实。无论从他的文集或一生的活动看，他的世界和士大夫的世界根本是重叠的。（按：论宋代儒学必不能忽略“士大夫”阶层的出现，已故島田虔次曾有扼要说明。见《宋学の展开》，收在他的遗著《中国思想史の研究》，京都大学学术出版社，2002，页370—381）

现在让我进一步解释“政治文化”的涵义。本书用此词有二义，兹分述于下。第一，“政治文化”相当于英文“political culture”。这是今天广泛流行的一个概念，但很难下精确的定义。本书用“政治文化”一词则大致指政治思维的方式和政治行动的风格。无论就思维方式或行动风格说，宋代士大夫作为一个社会集体都展现了独特的新面貌，相形之下，不但前面的汉、唐为之逊色，后来的元、明、清也望尘莫及。详细的论证见本书各章，这里只能先说几句提纲挈领的话。以政治思维而论，宋代士大夫的“创造少数”从一开始便要求重建一个理想的人间秩序，当时称之为“三代之治”。无论他们是真心相信尧、

舜、三代曾经出现过完美的秩序，还是借远古为乌托邦，总之，由于对现状的极端不满，他们时时表现出彻底改造世界的冲动。这一思维倾向通两宋皆然，下面将作进一步的分析。再以行动风格论，“以天下为己任”的名言恰好可以用来概括宋代士大夫的基本特征。这六个字虽是朱熹对于范仲淹一个人的描写（见《朱子语类》卷一二九《本朝三》），却抓住了当时中国政治文化的一个主要动向，所以才流传后世，至今犹脍炙人口。但是若要真正了解这句话为什么不迟不早，单单出现在宋代，则绝不是很简单的事。它的涵义不但必须与文彦博所谓皇帝“与士大夫同治天下”，和程颐所谓“天下安危系宰相”等等说法参互以求，而且与士大夫在当时权力结构中的客观位置有密切的关系。用现代观念说，他们已隐然以政治主体自待，所以才能如此毫不迟疑地把建立秩序的重任放在自己的肩上。此意我在本书《自序二》中已略作阐释；这里只需补充一句，这一主体意识普遍存在于宋代士大夫的创造少数之中，各种思想流派都莫能自外。从这个角度看，陆九渊的名言“宇宙内事，是己分内事；己分内事，是宇宙内事”（《象山先生全集》卷二二“杂说”条）正是同一意识的一种表现。

第二，本书副题中的“政治文化”还有另一涵义，即兼指政治与文化两个互别而又相关的活动领域。这毋宁是题中应有之义，因为宋代士大夫的政治文化（“political culture”）本来便是政治与文化两系列发展互动的最后产品。概括地说，在政治领域中，赵宋王朝的特殊历史处境为士阶层提供了较大的政治参与的空间。在文化领域中，由于长期的战乱和军人横行，民间出现了对于文治的普遍要求，因而开启了儒学复兴的契机。很显然的，上面提到宋代士大夫的思维方式与行动风格是和这两大领域中的新动态互相关联的。相应于这种复杂而又独特的历史事象，本书采取了政治史与文化史交互为用的研究方

法。政治史处理的对象主要是权力结构及其实际运作，因此士大夫和皇权、官僚系统之间的关系，也构成本书的一个重要环节，虽然这不是主旨所在。但党争在士大夫的政治世界中则占据了轴心的地位，他们的主要活动即环绕着这一轴心而旋转。程颢、程颐、朱熹作为士大夫的成员也同样卷入党争的漩涡之中。朱熹在“党”的问题上更曾发出石破天惊之论：“君子”不但应该有“党”，而且“惟恐其党之不众”。（见本书第七章“余论”节）他的政治生命终于党禁并不是完全没有来由的。但宋代党争性质与东汉、中唐、晚明的党争都不相同，它很清楚地打上了士大夫政治文化的烙印。所以党争构成本书的研究重点之一。文化史虽然必须涉及所研究的时代的种种观念和理想，但并不对之作孤立的处理，而是把它们和实际生活联系起来作观察。这是文化史与哲学史或思想史根本区别之所在。宋代儒学复兴及其演变是本书的另一重点所在，但是我在这里所探讨的不是儒学的内在发展，而是儒学理想与观念落在政治领域中究竟产生了哪些正面或负面的效应。另一方面，士大夫的政治经历对于宋代儒学的构成与演变有没有影响，也是一个值得追究的问题。总之，政治现实与文化理想之间怎样彼此渗透、制约以至冲突——这是政治史与文化史交互为用所试图承担的主要课题。

二、道学、道统与“政治文化”

上面属于“解题”的范围，大致说明了本书正题与副题表里互应的关系。接着我还要做一番“解惑”的努力。解什么惑呢？在我们的通常理解中，朱熹是“道统”论说的正式建立者和道学的集大成者。

因此他的历史世界只能以“道统”与道学为中心，“政治文化”最多不过居于边缘的地位。现在本书竟反其道而行之，岂不是轻重倒置、喧宾夺主吗？我推测本书读者抱此疑问的也许大有人在。为什么我会作此推测呢？因为这和现代哲学史研究对于道学的处理方式有密不可分的关系。（按：本书以“道学”与“理学”为同义语，因此视上下文的需要而交互为用。大致言之，“道学”多用之于程、朱一系，“理学”则包括程、朱以外的一切流派，下篇将另作说明。）概括地说，现代哲学史家研究道学，正如金岳霖所说，首先“是把欧洲哲学的问题当作普通的哲学问题”，其次则是将道学“当作发现于中国的哲学”。（见他为冯友兰《中国哲学史》所写的《审查报告》）至于各家对道学的解释之间的重大分歧，则是由于研究者所采取的欧洲哲学系统，人各不同。在这一去取标准之下，哲学史家的研究必然集中在道学家关于“道体”的种种论辩，因为这是惟一通得过“哲学”尺度检查的部分。我们不妨说：“道体”是道学的最抽象的一端，而道学则是整个宋代儒学中最具创新的部分。哲学史家关于“道体”的现代诠释虽然加深了我们对于中国哲学传统的理解，但就宋代儒学的全体而言，至少已经历了两度抽离的过程：首先是将道学从儒学中抽离出来，其次再将“道体”从道学中抽离出来。至于道学家与他们的实际生活方式之间的关联则自始便未曾进入哲学史家的视野。今天一般读者对于道学的认识大致都假途于哲学史的研究。他们如果对本书的题旨感到困惑，无法想像朱熹的历史世界中如何能容下“政治文化”，那将是一个非常自然的反应。为了解除上述的困惑，本节将始于清理“道学”、“道统”、“道体”诸概念的流变及互相之间的关系，然后再进一步展示这些概念与“政治文化”的内在联系。但限于篇幅，这里只能试着勾勒出一个基本轮廓而已。

儒家所讲的是所谓“内圣外王之道”（见《庄子·天下篇》），这是向来公认的说法；宋代的道学在后世也一直被视为“内圣外王之学”。（按：程颢早年即以此六字赞誉邵雍，见《宋史》卷四二七《道学·邵雍传》）道学既然“内圣”与“外王”兼收并蓄，它的内涵便远远超出了形而上的“道体”。道学与哲学之间不能划等号，这是不证自明的。然则它究竟是属于哪一类的学问？它的“内圣”与“外王”包括了一些什么内容？所谓“内圣”与“外王”之间的界线又是怎样划分的？全面解答这些问题不是本书所能承担的任务。但是这里恰好有一个简捷的办法，使我们可以对上述的问题获得具体的初步认识。这是指《近思录》一书而言。这部书是朱熹和吕祖谦两人精选周、张、二程论学文字和语录而辑成的，其目的是为初学者提供一个关于道学的入门教本。我们以此书代表南宋道学家关于道学的基本看法是不致引起任何争议的。（关于《近思录》的讨论，可看钱穆《朱子新学案》，第三册，台北，联经《全集》本，1998年，“附述近思录”条，页172—182；陈荣捷《朱子之近思录》，收在《朱学论集》，台北，学生书局，1982年，页123—180及《朱子新探索》，台北，学生书局，1988年，《论近思录》节，页389—395）《近思录》通行本目录经后人改定，原目则见于《朱子语类》，其文曰：

《近思录》逐篇纲目：（一）道体；（二）为学大要；（三）格物穷理；（四）存养；（五）改过迁善、克己复礼；（六）齐家之道；（七）出处、进退、辞受之义；（八）治国、平天下之道；（九）制度；（十）君子处事之方；（十一）教学之道；（十二）改过及人心疵病；（十三）异端之学；（十四）圣贤气象。（卷一〇五《论自注书》近思录条）

很明显的，这个纲目大致本之《大学》八条目，卷一至五相当于格、致、诚、正、修，朱熹《集注》所谓“修身以上，明明德之事也”。这是“内圣”的领域。卷六至十一相当于齐、治、平，《集注》所谓“齐家以下，新民之事也”。这是“外王”的领域。最后三卷中“异端”是通过批判老、释以加强“内圣”之学，其余两目则属于杂类，可以置之不论。这个“逐篇纲目”不但代表了朱、吕两人对于儒家“内圣外王之学”的整体认识，而且也明确指示出“内圣”与“外王”的分界及为学的次第。

以《近思录》为根据，我们可以进一步澄清“道体”与道学的关系。第一卷《道体》所选全是关于太极、性、命、中、和、理、气、心、情等形上概念的讨论。但此卷最后收入书中似出于吕祖谦之意，朱熹则始终存保留的态度。所以他说：

> 《近思录》首卷难看。某所以与伯恭商量，教他做数语以载于后，正谓此也。若只读此，则道理孤单，如顿兵坚城之下。（《语类》卷一〇五）

若非祖谦主张存此一卷，朱熹为什么特别要他写现存的《后引》呢？朱熹又说：

> 看《近思录》，若于第一卷未晓得，且从第二、第三卷看起。久久后看第一卷，则渐晓得。

更值得重视的则是黄榦关于《近思录》首卷的回忆：

> 至于首卷，则尝见先生说，某初本不欲立此一卷。后来觉得无头，只得存之。今近思反成远思也。（《勉斋集》卷八《复李公晦书》第二通）

可知“道体”在道学中虽居于纲领（“头”）的地位，但朱熹在施教时却不愿学者躐等，径从“道体”入手，这完全符合他的“下学上达”的一贯立场。《近思录》编成在淳熙二年（1175）夏，紧接着便是朱熹送吕祖谦回程，与陆九渊兄弟会于鹅湖，引起“易简”与“支离”的争论。“后来觉得无头，只得存之”，或与九渊的批评有关。吕氏《后引》撰于次年，便透露出此中消息。

但是与一般施教与讲学的方式相反，朱熹论道统则将“道体”放在首要的位置上。在他的《四书集注》中，《中庸》是集中讲“道体”的文本，因此他正式界定“道统”一词也见于《中庸章句序》。《序》首段曰：

> 《中庸》何为而作也？子思子忧道学之失其传而作也。盖自上古圣神继天立极，而道统之传有自来矣。其见于经，则“允执厥中”者，尧之所以授舜也；“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”者，舜之所以授禹也。尧之一言，至矣，尽矣！而舜复益之以三言者，则所以明夫尧之一言，必如是而后可庶几也。

他显然以《中庸》之“中”等同于“允执厥中”之“中”，并进一步断定“中”即是对“道体”的一种描述。所以他注“中也者，天下大本也”句说：

大本者，天命之性，天下之理皆由此出，道之体也。

此注本之他在乾道五年（1169）以后所悟的“中和”新说，此处不必旁涉。（详见钱穆《朱子新学案》第二册《朱子论未发与已发》章）我引此两段是为了说明朱熹在关怀“道统之传”的时候才特别强调“道体”。为什么呢？其深层原因必待详细辩证后才能显出，但从他对《中庸》性质的描写中，我们已可获得一局部的答案。他说：

此篇乃孔门传授心法……其书始言一理，中散为万事，末复合为一理，放之则弥六合，卷之则退藏于密。（《中庸章句》卷首）

因为“道体”可以“卷之则退藏于密”，它才成其为“传授心法”，由前圣传之后圣。

但是上引《序》中含有另一层深意，与本节论旨密切相关，不能不予以揭示，即“道学”与“道统”之辨。朱熹为什么一方面说子思作《中庸》是“忧道学之失其传”，另一方面又说“上古圣神”有“道统之传”呢？可见“道学”与“道统”必有一定的分别。这一分别的根据即在《中庸》第二十八章。其言曰：

虽有其位，苟无其德，不敢作礼乐焉；虽有其德，苟无其位，亦不敢作礼乐焉。（英时按：此意出于孔子“述而不作”一语）

朱熹引郑玄注云：

言作礼乐者，必圣人在天子之位。

所谓"上古圣神"指伏羲、神农、黄帝、尧、舜而言（见《大学章句序》），他们都是德、位兼备，即以圣人而在天子之位者，因此才有资格"继天立极"，传授"道统"。在这个意义上，"道统"是"道"在人的世界的外在化，也就是"放之则弥六合"，内圣外王无所不包。所以"道统"之"统"与孟子所谓"创业垂统"（《孟子·梁惠王下》）之"统"是相通的。这是《中庸序》中"道统"二字的确诂，毫无可疑。朱熹所特用的"道统"涵义既明，则他何以必说子思"忧道学之失其传"，其故已昭然若揭。《中庸序》又说：

> 自是（按：尧、舜、禹）以来，圣圣相承，若成汤、文、武之为君，皋陶、伊、傅、周、召之为臣，既皆以此而接夫道统之传，若吾夫子，则虽不得其位，而所以继往圣、开来学，其功反有贤于尧、舜者。

这一段话与前节密相呼应，用词遣字，极见斟酌。所举商、周的圣君贤臣都是有德有位者，所以能"接夫道统之传"。至"若吾夫子"句则语气陡变，这是因为孔子虽"贤于尧、舜"，但因"不得其位"，便惟有走上"继往圣、开来学"的新路。孔子所"开"的当然非"道学"莫属。朱熹在此是以极其委婉的方式避免说孔子得"道统之传"。为什么呢？这是因为自周公以后，内圣与外王已不复合一，孔子只能开创"道学"以保存与发明上古"道统"中的精义——"道体"，却无力全面继承周公的"道统"了。正是基于这一理解，朱熹才特别强调《中庸》是"孔门传授心法"。《中庸序》最后写定在淳熙十六年（1189），但《序》中关于上古"道统"的观念则早在淳熙十二至十三年之间已发展完成。（详见后文）现在让我们就他前后对"道统"一词的用法，以

察其演变之迹。他在淳熙八年（1181）《书濂溪光风霁月亭》中说：

> 惟先生承天畀，系道统，所以建端垂绪，启佑于我后之人者。（《文集》卷八四。按允晨标点本移入卷七九）

他用“道统”两字，以我所见，此为最早，但其意指不很明确，可以上起尧、舜，也可以下迄孔、孟。大概此时他的“道统”观念还没有完全确定。但绍熙五年（1194）《沧洲精舍告先圣文》说：

> 恭惟道统，远自羲、轩。集厥大成，允属元圣。述古垂训，万世作程。……维颜、曾氏，传得其宗。逮思及舆，益以光大。……千有余年，乃曰有继。周、程授受，万理一原。（下略。《文集》卷八六）

这是晚年之作，遣词用字极为慎重，与《中庸序》基本一致。“集厥大成”即《序》之“继往圣”，“述古垂训”即《序》之“开来学”；颜、曾所传，不曰“统”而曰“宗”，尤见斟酌，盖用韩愈“自孔子没……独孟轲之传得其宗”。（《送王埙秀才序》，《昌黎先生集》卷二〇）不用说，宋代周、程所“继”的也是孔、孟“道学”之“宗”，而不是羲、轩的“道统”。但朱熹将孔子所传与周、程所继者称之为“道学”则至迟在淳熙十年（1183）已确立无疑。他在这一年所撰《韶州州学濂溪先生祠记》中说：

> 秦、汉以来，道不明于天下，而士不知所以为学。……是以天理不明而人欲炽，道学不传而异端起。……宋兴，……有濂

溪先生者作，然后天理明而道学之传复续。(《文集》卷七九)

这段文字把“道学”的界线划分得非常清楚，与《中庸序》所谓“忧道学之失其传”的用法基本一致。根据上引资料，我们大致可以断定：朱熹从淳熙八年初用“道统”一词，两年后界定“道学”的涵义，到淳熙十二三年增改《中庸序》，前后经过四五年的时间，才对这两个重要观念的分野完全厘清了。

从上面的分析中，我们得到了一个明确的认识，即朱熹有意将“道统”与“道学”划分为两个历史阶段：自“上古圣神”至周公是“道统”的时代，其最显著的特征为内圣与外王合而为一。在这个阶段中，在位的“圣君贤相”既已将“道”付诸实行，则自然不需要另有一群人出来，专门讲求“道学”了。周公以后，内圣与外王已分裂为二，历史进入另一阶段，这便是孔子开创“道学”的时代。(按：章学诚《文史通义·内篇二》所载《原道》三篇即根据朱熹此一划分而来)宋代周、张、二程所直接承续的是孔子以下的“道学”，而不是上古圣王代代相传的“道统”。所以严格言之，朱熹笔下的“道学”两字与后世通行的观念虽无大出入，但他的“道统”一词却具有特殊涵义，与宋以后的用法不能混为一谈。他为什么要作此划分，后文将别有解说。现在我们必须追问：宋以后所流行的“道统”观念究竟是在谁的手上成立的？钱大昕首先提出此问题，他的答案是：

道统二字，始见李元纲《圣门事业图》。其第一图曰：传道正统，以明道、伊川承孟子。其书成于乾道壬辰(按：八年，1172)，与朱文公同时。(《十驾斋养新录》卷一八《道统》条)

但钱说虽得其意，未得其言，李元纲的原文是“传道正统”，而不是“道统”。遍检南宋文献，朱熹的大弟子黄榦才是后世“道统”观念的正式建立者。他的《圣贤道统传授总叙说》（《勉斋集》卷三）一方面发挥《中庸序》的主旨，另一方面则径以“道统”两字统合原《序》“道统”与“道学”两阶段之分，上起尧、舜，下迄朱熹，一贯而下。这样一来，“道统”的涵义改变了，它不再专指朱熹构想中的内圣外王合一之“统”或陈淳所谓“道学体统”（见《北溪大全集》卷一五《杂著·道学体统》条），这正是后世通行之义。这篇《叙说》太长，这里不能征引。黄榦在嘉定七年（1214）所撰《徽州朱文公祠堂记》，对这一“道统”新义表达得十分清楚。他说：

> 道原于天，具于人心，著于事物，载于方策：明而行之，存乎其人。（中略）尧、舜、禹、汤、文、武、周公生而道始行；孔子、孟子生而道始明。孔、孟之道，周、程、张子继之；周、程、张子之道，文公朱先生又继之。此道统之传，历万世而可考也。（《勉斋集》卷一九）

细读这一段话，我们可以立即发现黄榦怎样一面继承了朱熹关于“道统”与“道学”的基本观点，一面又发展了这一观点。他用“道始行”与“道始明”二语辨别周公以上圣王与孔、孟之间的不同，显示他深知朱熹为什么要建立“道统”与“道学”这一重要的历史划分。事实上，“行”即指朱熹所谓“道统”，“明”则指所谓“道学”，这是再明显不过的。然而他却故意将“道统”与“道学”打并归一，从此“道统”的尊号基本上便属于有“德”无“位”的儒家圣贤了。从字面上看，他好像背离了师说，但从精神上说，他则进一步彰显了朱熹“道”

尊于"势"的观念（见后）。所以我们现在可以肯定地说，宋以后所流行的道统论是由朱熹正式提出，而在黄幹手上完成的。从宋末至清初，"道统"之说在文化史与政治史上一直争议不休，这里不能涉及。应该指出的是：由于"道统"的传承已公认是儒者所特有的责任，于是便有"治统"一名相应而起，与"道统"形成相持而又互足的一对概念。元、明、清三朝，每一代都有关于"道统"与"治统"的重要论述。为了说明朱一黄道统论的实际影响，下面让我从元、明两代中各选一例。至正五年（1345）宋、辽、金三史修成之后，杨维桢曾上《三史正统辨》表，其中有以下一段话：

> 道统者，治统之所在也。尧以是传之舜，舜以是传之禹、汤、文、武、周公、孔子。孔子没，几不得其传百有余年，而孟子传焉。孟子没，又几不得其传千有余年，而濂洛周程诸子传焉。及乎中立杨氏，而吾道南矣；既而宋亦南渡矣。杨氏之传，为豫章罗氏，延平李氏，及于新安朱子。朱子没，而其传及于我朝许文正公。此历代道统之源委也。然则道统不在辽、金，而在宋；在宋而后及于我朝。君子可以观治统之所在矣。（陶宗仪《辍耕录》卷三《正统辨》）

此表的主旨在强调元朝的"正统"直接得之于南宋，而非北方的辽、金一系，但竟以"道统"的传承为其中一个最重要的论据。凭着许衡继承了朱熹的道学这一事实，杨维桢便可以毫不迟疑地将元朝"正统"的开始向后推延了四十五年（金亡于1234，南宋亡于1279），他所加给"道统"的政治分量之重，真到了令人惊诧的地步。他的"道统者，治统之所在"一语可以说是理学政治思想史上一个划时代的标志；用

现代的语言表述之，即“治统”的合法性（“legitimacy”，亦可作“正当性”解）依附于“道统”。朱—黄道统论中的隐义在《正统辨》中已化为显义，明、清以下儒者论“道统”与“治统”的关系，无论采取何种政治立场，大体上都不能越出这句论断的范围。（关于明、清的讨论，可看黄进兴《优入圣域——权力、信仰与正当性》，台北，允晨，1994年，第二部分）

第二个例子是刘宗周。他在崇祯丙子（九年，1636）《三申皇极之要疏》开头便说：

> 臣闻古之帝王，道统与治统合而为一，故世教明而人心正，天下之所以久安长治也。及其衰也，孔、孟不得已而分道统之任，亦惟是托之空言，以留人心之一线，而功顾在万世。又千百余年，有宋诸儒继之。（《刘蕺山集》卷三。按，此所据者为《文渊阁四库全书》本。此疏在通行刊本中题作《三申皇极之要以决万世治安疏》，而首段义同而文字大异。参看戴连璋、吴光主编《刘宗周全集》，台北，中研院文哲研究所刊本，1996年，第三册上，页145。但刊本此段相关异文并无忌讳语，绝非馆臣擅改，当是《四库》本所据底本来源不同。参看《全集》本第一册《编校说明》第三条，页4）

宗周这一段话对于本节论旨大有照明作用。他的“道统”一词承袭黄榦以来约定俗成的用法，因此与“治统”对举而言。在这一点上，他和杨维桢的理解是一致的。但他将“古之帝王”与“孔、孟”分作两阶段，则与《中庸序》中“道统”与“道学”之辨若合符节。他所谓道、治合一之“统”，正是《中庸序》的“道统”，他所谓孔、孟“分任”的“道统”恰相当于《中庸序》的“道学”。“有宋诸儒继之”的，自是孔子以下的“空言”，而非古代圣王的“实事”。通过宗周此《疏》，《中庸序》的隐义便完全呈露了。

现在我们必须进一步研究《中庸序》的背景，然后才能明白朱熹为什么要划分两个阶段。淳熙十二年（1185）朱熹与陈亮之间发生了一场著名的“王、霸”争辩。程颢曾说“三代之治，顺理者也；两汉以下，皆把持天下者也”。（《程氏遗书》卷一一）这句话变成了宋代道学家“王、霸”之分的基本根据。用后来的语言说，三代之所以是“王”，因为道统、治统合而为一；汉、唐之所以是“霸”，则由于治统已与道统分离，进入一种有“势”而无“理”的状态。南宋道学家更把这一论点推至极端，“遂谓三代专以天理行，汉、唐专以人欲行”。（陈亮《又甲辰秋（与朱熹）书》，收在《陈亮集》增订本，中华书局，1987，卷二八，页340）陈亮为了打破这种偏激之论，于是主张“三代”与“汉、唐”未可截然以“王霸”分，最多只能说“三代做得尽”，“汉、唐做不到尽”，不过程度不同而已。（见《又乙巳春书之二》，同上，页348）总之，陈亮的基本问题是：汉祖、唐宗既建立国家，又传之久远，其中岂能全无“道”在？朱熹则坚持程颢的观点，斩钉截铁地说：“千五百年之间……尧、舜、三王、周公、孔子所传之道，未尝一日得行于天地之间。”（《文集》卷三六《答陈同甫》第六书）这里不能讨论朱、陈之争的得失。从现代人的历史知识出发，我们的认同在陈而不在朱，这是毫无问题的。我之所以重提这一公案则是因为这是朱熹在《中庸序》中提出“道统”两字的契机所在，而其间的曲折又必须通过陈傅良的分疏才能显现。傅良《答陈同甫三》云：

> “功到成处，便是有德；事到济处，便是有理。”此老兄之说也。如此则三代圣贤枉作功夫。“功有适成，何必有德；事有偶济，何必有理。”此朱丈之说也。如此则汉祖、唐宗贤于盗贼不远。以三代圣贤枉作功夫，则是人力可以独运；以汉祖、唐宗

> 贤于盗贼不远，则是天命可以苟得。谓人力可以独运，其弊上无兢畏之君；谓天命可以苟得，其弊下有觊觎之臣。二君子立论，不免于为骄君乱臣之地，窃所未安也。（《止斋集》卷三六）

傅良分辨二家之说之异固然言简意赅，但更重要的则是关于二说所可能引出的政治后果的推断，因为理学家的政治敏感性，特别是朱熹的，在这里得到了证实。他认为陈说足以导致“上无兢畏之君”，而朱说则足以开启“下有觊觎之臣”，这一关于“骄君”与“乱臣”的观察将二说的政治涵义完全发挥了出来。由此可知在当时儒家政治思维的脉络中，陈说实为君权张目，是比较保守的；朱说约束君权，反而是比较激进的。

朱熹确实以“汉祖、唐宗贤于盗贼不远”，但并未激进到为“乱臣”开“觊觎”之门的程度；他的君主观后文将另有讨论，这里不能详说。但朱熹对于南宋以来高宗刻意提高君权一事，则尤其抱着很深的忧虑。此意特见于他和门人讨论“君临臣丧”的问题。他说：

> 这也只自渡江后，君臣之势方一向悬绝，无相亲之意，故如此。古之君臣所以事事做得成，缘是亲爱一体。因说虏人（按：指金人）初起时，其酋长与部落都无分别，同坐同饮，相为戏舞，所以做得事。（《语类》卷八九《礼六·冠昏丧》，参看钱穆《朱子新学案》第四册，《朱子之礼学》章，页137—139）

从他称赏女真初起时酋长与各部落首领“都无分别”一事，即知他理想中的君臣关系其实是同层级的，“君”不过是“群臣”之首而已。（相当于西方所谓“primus inter pares”，亦即后来黄宗羲所谓“君与

臣，共曳木之人也”，见《明夷待访录 · 原臣》）

认识到朱熹向来对于君权的疑虑，特别是对于南宋以来君臣势益悬绝的不满，我们才能理解他为什么要使出浑身解数与陈亮辩论“王霸”问题。陈傅良的观察入木三分，朱熹所担忧的确是陈亮议论的政治后果——“上无兢畏之君”。如果把“功到成处，便是有德；事到济处，便是有理”推至其逻辑的终点，则“势”之所至即“道”之所在，将是一个无可避免的结论。陈亮这一论点不仅是一个人的孤见，它竟取得了大批吕祖谦门人的支持。朱熹深感事态严重，于是不得不起而辩驳之。《语类》论及陈亮曾说：

> 吕伯恭乌得为无罪？恁地横论，却不与他剖说打教破，却和他都自被包裹在里。今来伯恭门人却亦有为同父之说者，二家打成一片，可怪。〔卷一二三《陈君举》（陈同父、叶正则附）〕

在争辩中朱熹第一次诉诸上古尧、舜以来“道体”的发见与传承，作为反驳陈亮的论据。在《答陈同甫》第八书中，他说：

> 所谓“人心惟危，道心惟微；惟精惟一，允执厥中”者，尧、舜、禹相传之密旨也。（中略）夫尧、舜、禹之所以相传者，既如此矣，至于汤、武则闻而知之，而又反之（按：“反之”见《孟子 · 尽心下》），以至于此者也。夫子之所以传之颜渊、曾参者，此也；曾子之所以传之子思、孟轲者，亦此也。（中略）此其相传之妙，儒者相与谨守而共学焉，以为天下虽大，而所以治之者，不外乎此。（中略）夫人只是这个人，道只是这个道，岂有三代、汉、唐之别？但以儒者之学不传，而尧、舜、禹、汤、文、武以

来转相授受之心不明于天下。……此其所以尧、舜、三代自尧、舜、三代，汉祖、唐宗自汉祖、唐宗，终不能合而为一也。今若必欲撤去限隔，无古无今，则莫若深考尧、舜相传之心法，汤、武反之之功夫，以为准则，而求诸身，却就汉祖、唐宗心术隐微处，痛加绳削。取其偶合而察其所自来，黜其悖戾而究其所从起，庶几天地之常经，古今之通义，有以得之于我。不当坐谈既往之迹，追饰已然之非，便指其偶同者以为全体，而谓其真不异于古之圣贤也。（《文集》卷三六）

原书甚长，以上我很费了一点功夫，摘录出相关文字，以便读者与前引《中庸序》互相比勘。对照之下，《中庸序》的“道统”论述是以此书为底本，已可以定谳。但是我们还有更坚强的直接证据，足以确立这两个文件的关系。朱熹淳熙十三年《答詹帅（仪之）书》第三通云：

浙中近年怪论百出，骇人闻听，坏人心术。强者唱，弱者和，谣衍四出，而颇亦自附于伯恭。

此即指上一年与陈亮争“王霸”之事，前引《语类》责“吕伯恭乌得为无罪”一条可证。《答书》末又曰：

《中庸序》推本尧、舜传授来历，添入一段甚详。（《文集》卷二七。按，王懋竑定此书作于“乙巳”，即淳熙十二年，当是以朱、陈争辩之年为据。见《朱子年谱》“淳熙十六年二月甲子”条。陈来据内证定为十三年，更精密。见《朱子书信编年考证》，上海人民出版社，1989年，页238）

这一句话重要无比，完全证实了朱熹建立尧、舜、三代的“道统”是针对着陈亮为后世（包括宋代）“骄君”助威的议论而来。

上面澄清了《中庸序》的历史背景，接着让我们更深入一层分析朱熹关于“道统”与“道学”的划分。根据前引《答陈同甫》书，他显然认为无论是尧、舜、禹相传的“道统”或孔子以下的“道学”都是和“治天下”紧密联系在一起的。以答书与《中庸序》互相印证，“道统”与“道学”同具有深刻的政治涵义，是可以断定的。以“道统”言，朱熹之所以全力建构一个“内圣外王”合一的上古三代之“统”，正是为后世儒家（包括他自己在内）批判君权提供精神的凭借。因此“尧、舜相传之心法，汤、武反之之功夫”变成了君德成就的最高标准，可以用来“就汉祖、唐宗心术隐微处，痛加绳削”。再就“道学”言，他之所以强调孔子“继往圣，开来学”也首先着眼于“治天下”这件大事。孔子所“继”的是“尧、舜、禹相传之密旨”，所“开”的则是阐明此“密旨”（或“心法”）的“道学”。《答陈同甫》书说：“此其相传之妙，儒者相与谨守而共学焉，以为天下虽大，而所以治之者，不外乎此。”这句话便是《中庸序》中“道学”两字的确解。但是这句话的言外之意则更值得重视：上古“道统”的“密旨”不但保存在“道学”之中，而且不断获得新的阐发，因此后世帝王欲“治天下”，舍此便无所取法。这是朱熹的微言大义，旨在极力抬高“道学”的精神权威，逼使君权就范。不用说，这里的“道学”包括了周、张、二程至朱熹本人的最新发展，并不限于从孔子至孟子的古典阶段。总之，《中庸序》和《答陈同甫》的共同基调是用“道”来范围“势”，包括消极的和积极的两方面：消极方面是持“道”批“势”，积极方面则是引“势”入“道”。后一方面更是宋代理学家所共同寻求的长程目标。从这一角度看，道学（或理学）在中国儒学史上虽具有突破性的成就，但

仍是宋代士大夫政治文化的一个组成部分。关于这一点，下面将续有讨论，暂不多及。

《答陈同甫》书屡次提到“密旨”、“心法”，这是关于尧、舜、禹对“道体”掌握的一种描写。这更证实了前面的观察：朱熹在讨论“道统”时，特别突出“道体”的首要性。最后我们必须再深入一层，澄清“道体”与“道统”之间的特殊关联。由于这是宋代理学中一个普遍现象，下面在分析朱熹的个案之后，我们将略引陆九渊的观点作一比较。但“道体”究竟何所指？这是首先需要弄清楚的问题。佛家有一首偈云：“有物先天地，无形本寂寥。能为万象主，不逐四时凋。”朱熹曾引之，认为这是“佛氏之学与吾儒有甚相似处”。（《语类》卷一二六《释氏》。按：此偈传是鹤林寺僧寿涯授予周敦颐，未必可信。章炳麟指出语出《老子》，甚是。见《国学说略》，香港，1972年，页146）宋代理学家心中的“道体”即是此“物”。一言以蔽之，“道体”是指一种永恒而普遍的精神实有，不但弥漫六合，而且主宰并规范天地万物（“能为万象主”）。他们用种种形而上概念为“道体”的描述词，如太极、天理、理、性、心等皆是。追究到底，“道体”的最主要功用是为天地万物提供了秩序，所以朱熹说：“若无太极，便不翻了天地！”（《语类》卷一）“道体”虽是宇宙的本然秩序，但最早发现“道体”而依之创建人间秩序的则是“上古圣神”。《中庸序》正式提出的“道统”说便是为上古“道体”的传承整理出一个清楚的谱系，以凸显孔子以下“道学”的神圣源头之所在。自道、治分离以后，“道体”的阐发已转入儒家之手，即刘宗周所谓“孔、孟不得已而分道统之任”。正是在这个意义上，朱熹才能肯定“道学”直接继“道统”而起。《中庸序》代表了他长期思考“道统”问题所得的最后定本，“道体”则构成了其中的主轴。《中庸序》为了说明“道统之

传”，首先举“允执厥中”一语为“尧之所以授舜”的证据，其次则引“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”四句为“舜之所以授禹”的证据。这岂不明明是以“道体”的传衍界定“道统”的授受吗？然而舜又为什么在尧的一句之外，再添上三句呢？《中庸序》的解答是：非如此便不能充分说明原来一句的涵义。这一解答含蕴着一个重要的弦外之音，即关于“道体”的阐释必然愈后而愈详。明眼的读者不难看出：这正是朱熹暗中为后世的“道学”（从孔、孟至宋代）奠定所谓“传道正统”的地位。打穿后壁说，上古圣王所发现和实践的“道体”，通过宋代道学家（包括朱熹自己在内）的阐释，已取得与世俱新的意义。在位君主只有掌握了当代“道学”所提供的“治天下”的原则，才能使自己的统治合乎“道”。这是理学家所谓“致君行道”的主要涵义。（见下篇第八章）朱熹之所以不避讥嫌，每次见孝宗必言“正心、诚意”（见《朱子年谱》卷三下淳熙十五年六月壬申条），便是因为他深信《大学》的格、致、诚、正是通向“道体”（明明德）的不二法门。这也是他必须为《大学》“致知在格物”一语作《补传》的终极原因。《补传》解“致知在格物”而归宿于“即物穷理”“以求至乎其极”，这当然是因为他认“理”为“道体”；“至乎其极”则指“太极”，因为“太极者……理之极至者也”。（《语类》卷九四）朱熹向孝宗所陈的是经过周、张、二程和他自己重新阐明的“道体”，这是无可置疑的。然而这不仅朱熹为然，对于“道体”的体认与朱熹不同的陆九渊，也是如此。九渊说：

> 自古圣贤发明此理，不必尽同。如箕子所言（按：此指《尚书·洪范》），有皋陶之所未言；夫子所言，有文王、周公之所未言；孟子所言，有吾夫子之所未言；理之无穷如此。（《象山先生全集》卷

三四《语录上》）

这与《中庸序》所谓“尧之一言……而舜复益之以三言者，则所以明夫尧之一言，必如是而后可庶几”云云，意思完全相通；可知他心中的“道统”传承也以“道体”（“此理”）为枢纽，不过他所谓“此理”指“心即理”而已。由于他的“道体”是“心”，而不是“即物穷理”之“理”，因此他并不认同于格物、致知、正心、诚意一套渐进的功夫论。所以他说：

> 诸公上殿，多好说格物，且如人主在上，便可就他身上理会，何必别言格物。（同上）

九渊此语并非泛论，而是本于他自己的轮对经验。他在淳熙十一年轮对第一劄子中，曾引唐太宗与魏徵君臣之间“不存形迹”的故事，并强调太宗初责魏徵直谏，旋复自悔的美德。（见《全集》卷一八《删定官轮对劄子》）下面则是他追忆当时对答的情况：

> 轮对第一劄……读“不存形迹”处，上曰：“赖得（太宗）有所悔”，连说，“不患无过”之意甚多。答：“此为尧、为舜、为禹汤、为文武血脉骨髓，仰见圣学。”（同上卷三五《语录下》）

此即“就他身上理会”一语的现身说法。九渊惟信“此心”，不主向外“格物穷理”，所以轮对时专就孝宗之“心”的动向，随机应答。从这一点上观察，上引九渊答语尤不可轻轻放过。他恭维孝宗的“圣学”得尧、舜、禹、汤、文、武的“血脉骨髓”，自然是指“此心”而言，

可是却和他平素持论，有微妙的出入。淳熙二年鹅湖之会，陆九龄赋诗有“古圣相传只此心”之句，现在九渊答语便全用此意。但当时九渊则特指此句“微有未安”，所以他的和诗改作“斯人千古不磨心”。（见卷三四《语录上》。按：盛如梓《庶斋老学丛谈》卷中之上，此句作“斯人千载最灵心”）可知他之所以对“古圣传心”感到“微有未安”，实由于他所构想的“心”即是“道体”，原不在时空之内。然而面对皇帝，他却不能不引用“道统”的权威，以期收进言之效。陆九渊与朱熹对于“道体”的体认虽有“心”与“理”之根本差异，但在做“致君行道”的努力时，他们所采取的论证方式几乎如出一辙。我们可以归纳出下面三个基本相同之点：第一，他们都企图说服皇帝，“道体”作为最高的精神实有，为宇宙提供了一种本然的秩序，所以怎样掌握此“道体”（无论是“太极”或“此心”）构成“治天下”的“大本”。第二，此“道体”在洪荒初辟之际便已为当时“圣神”如伏羲所窥破，因而创建了一个合乎“道”的人间秩序。尧、舜、禹、汤、文、武、周公则不断深入体会此“道体”的精微之处并随着时世的推移而更新此秩序。这便形成了朱熹《中庸序》中所谓“道统”。朱、陆都必须肯定此“道统”已出现在上古三代，然后才能理直气壮地要求后世皇帝“行道”。这是十分明显的。第三，朱、陆向皇帝进言时，同以“道体”与“道统”互为支援，以增强论证的说服力。理由很简单：如果没有“道体”，则“道统”根本无从出现；如果没有“道统”，则“道体”只是孔子以下“道学”的“空言”，不足以保证它可以落实为人间秩序。但他们两人在这一点上又有极可注意的同中之异。前已指出，陆九渊相信“此心”超越时空，所以对其兄“古圣相传只此心”之说略有保留，惟独在轮对中他竟特别强调尧、舜以下古代圣王的“血脉骨髓”。朱熹则恰好相反。他平时论学，要人从格物、致知入手，然

后逐步上达于“道体”，然而在“封事”与“奏劄”中却反复申说“允执厥中”、“惟精惟一”、“人心道心”诸义，惟恐孝宗不能领悟“道体”。可见朱、陆两人殊途同归，在“致君行道”的场合，他们都同样强调“道体”与“道统”是一事之两面，二者之间的关系很像程颐所谓“体用一源，显微无间”。（见《易传序》）他们的弦外之音也是很清晰的：道、治分裂以后的人君惟有通过对“道体”的掌握才有可能继承上古圣王的“道统”，这当然非乞援于“道学”不可。在这一特殊语境中，“道体”与“道统”已直接和“治道”挂钩了。

通过上面的检讨，我们大致可说：在宋代理学家的理解中，“道体”构成了“道统”的精神内核，而上古“道统”的出现则为“道体”可以“散为万事”，化成人间秩序，提供了“历史的见证”。从现代的史学观点看，这个上古“道统”系谱，自然彻头彻尾是一种虚构，只能归于所谓“托古改制”一类。“言必称尧、舜”是儒家的老传统，孟子已然。（《孟子·滕文公上》）宋代理学家则有系统地发展了这一倾向。但是从理学家的著作和语录来判断，他们似乎确实相信宇宙间有一个“能为万象主”的“道体”，也相信上古三代曾存在过一个“道统”秩序。换句话说，“道体”与“道统”是他们的真实信仰或基本预设；离开了这一信仰或预设，他们关于人间世界的意义系统便解体了。所以朱熹对个别经典文件虽时时流露出批判的意识，但这一批判精神从未施之于和他的信仰或预设直接相关的文本上面。陆九渊抱“六经注我”的态度，似较能摆脱经典的缠缚，所以他敢说“《易系》决非夫子作”。（见《朱子语类》卷一二四《陆氏》。按：这大概是受欧阳修《易童子问》的影响，见《欧阳文忠公集》卷七六——七八）他也不信“一部《礼记》，凡‘子曰’皆圣人之言”。（《象山集》卷三五《语录下》）但是他的疑古精神却专门投向朱熹的经典根据，而不反求

诸己。因此他对《孟子》中所言则深信不疑，包括关于尧、舜、三代的想像。《与赵然道》第三书，云：

> 姬周之衰，此道不行。（《象山全集》卷一二）

《语录上》有一条云：

> 古者势与道合，后世势与道离。（同上卷三四）

这明明是肯定“道”曾行于上古三代，其文献根据主要即在《孟子·尽心下》最后一章，而此章正是“道统”说的原型。《语录》中的话更与朱熹的“道统”、“道学”之分完全一致。“势与道合”即《中庸序》中的“道统”，“势与道离”之后才有孔子以下“道学”的兴起。朱、陆两人代表了南宋理学的两大宗派，对于“道体”的理解截然不同，但关于“道”已大行于尧、舜、三代的传说则同样深信不疑。这恰足说明“道体”、“道统”是理学家的共同信仰或基本预设，不限于一二人，朱熹一派不过在建立“道统”系谱这件事上更认真罢了。尽人皆知，理想化的古史已为现代考古学与史学所彻底摧破，上古“道统”无论作为信仰或预设显然失去了存在的基础。但是如果我们能暂时将现代历史意识搁置起来，不犯时间错置的谬误，则这一信仰或预设在19世纪末叶以前的有效性毕竟是无法否认的。由于每一时代的思想都必然始于某些基本信仰或预设，我们最后要追问的是宋代理学家为什么要相信或预设上古曾出现过“道统”？至于此说今天在史学上已不能成立反而是一个不相干的问题。

陈荣捷《新道统》论《中庸序》说：

> 《中庸章句序》不特首用“道统”之词，又于道统内容，以哲学思想充实之。从此而后，道统乃成为一哲学范畴。（中略）以道心人心十六字诀释道统，使有确定之哲学意义，实为一极有价值之贡献。（见《朱子新探索》，台北，学生书局，1988年，页430－431）

他在《朱熹集新儒学之大成》一文中论此《序》也说：

> 即道统之绪，在基本上乃为哲学性之统系而非历史性或经籍上之系列。进一步言之，即道统之观念，乃起自新儒学发展之哲学性内在需要。（见《朱学论集》，页17）

陈先生从哲学史的观点一再强调，朱熹对道统的贡献主要在赋予它以哲学的内容，这毋宁是一个很自然的解释，并且也具有一定的根据。但是他显然没有注意到《中庸序》中有“道统”与“道学”两个不同的概念。他笔下的“道统”两字是黄榦以后的新用法，与《中庸序》中的原有概念，颇有距离。因此他的两个基本论断——“道统乃成为一哲学范畴”和“道统之观念乃起自新儒学发展之哲学性内在需要”——都有进一步分析的余地。

问题的起点仍在朱熹关于上古“道统”与孔子以下“道学”这两大阶段的划分，这是前面已经讨论过了的。在“道学”阶段，朱熹的建构重点显然是放在周、张、二程到他本人这一谱系上面，以奠定其“传道正统”的地位。专就这一截的谱系说，陈先生的两个论断可以有部分的适用性，但若推至《中庸序》的上古“道统”，则不免多扞格难通之处。前面已分析过，尧、舜、三代形成了一个内圣外王合一的“道统”，是宋代理学家的共同信仰或基本预设，所以朱熹与陆九渊在

这一问题上并无根本分歧。以虞廷十六字解释尧、舜、禹相传之“道”也不是朱熹一人的独见。陆九渊有《人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中》一条讲义，略云：

> 知所可畏而后能致力于中，知所可必而后能收敛于中。夫大中之道，固人君之所当执也。（中略）则舜、禹之所以相授受者岂苟而已哉！（见《象山全集》卷三二《拾遗》）

这和朱熹《中庸序》所说基本上并无二致，而“人君之所当执”一语则更证实了他也认定这十六字是尧、舜、禹相传关于“治天下”的要诀。朱熹答“允执厥中”之问，说得更明白：

> 尧当时告舜时，只说这一句。后来舜告禹，又添得“人心惟危，道心惟微，惟精惟一”三句，是舜说得又较仔细。（中略）尧、舜、禹、汤、文、武治天下，只是这个道理。圣门所说，也只是这个。……大概此篇（按：指《大禹谟》）所载，便是尧、舜、禹、汤、文、武相传治天下之大法。（《语类》卷七八《尚书一·大禹谟》）

此条是黄义刚录“癸丑以后所闻”（即绍熙四年，1193），恰好可以作为《中庸序》的注解。可证朱、陆引此十六字同是赋予“道统”以明确的政治意义。《语类》中“圣门所说，也只是这个”一语则更值得注意：朱熹竟在不经意处透露出他内心的想法：孔子以下“道学”的中心关怀也仍然是“治天下”。这里我们再度看到：《中庸序》划分“道统”与“道学”为两个不同的范畴，实涵有微妙而深刻的意义。明、

清以来，论道统者已渐昧于此一分别，往往“上自尧、舜、禹、汤、文、武，下及周、程、张、朱……统而一之”。（见张伯行《道统录·序》）为了彻底澄清这一问题，让我略引资料，追溯“道统”、“道学”之辨的源与流，以见其与宋代政治文化的历史关联。

朱熹《中庸序》中“道统”与“道学”之间的区分，并不是自出心裁，它的来源是程颐《明道先生墓表》，原文有一段云：

> 周公没，圣人之道不行；孟轲死，圣人之学不传。道不行，百世无善治；学不传，千载无真儒。无善治，士犹得以明夫善治之道，以淑诸人，以传诸后；无真儒，天下贸贸焉莫知所之，人欲肆而天理灭矣。（见《程氏文集》卷一一）

引文中“圣人之道”即朱熹所谓“道统”，“圣人之学”即所谓“道学”，这是再清楚不过的分别了。但是若没有《中庸序》的详细发挥，我们匆匆读过，便很容易忽略过去。“无善治，士犹得以明夫善治之道”这句话则是对孔子以下的“道学”所做的描述。程颐在这里将“道学”的主要内容规定为“明夫善治之道”，也皎然无疑。这又是朱熹“圣门所说，也只是这个”一语的根据。

“道统”、“道学”之辨的起源既明，接着让我们再就流衍的问题略作申论。前引杨维桢、刘宗周之说已可证《中庸序》的微言大义，在后世尚有解人。现在我们还可以从另一完全不同的角度论证此《序》的影响，宋、元之际的熊鉌（1247—1312）在《祀典议》中说：

> 又尝闻之：天子大学祀典，宜自伏羲、神农、黄帝、尧、舜、禹、汤、文、武。自前民开物，以至后天致用，其道德功

> 言，载之六经，传在万世，诚后世天子公卿所宜取法者也。若以伏羲为道之祖，神农、黄帝、尧、舜、禹、汤、文、武各以次而列焉。皋陶、伊尹、太公望皆见而知者，周公则不惟为法于天下，而《易》、《诗》、《书》所载，与夫《周礼》、《仪礼》之书，皆可传于后世。至若稷之立极陈常，契之明伦敷教，夷之降典，益之赞德，傅说之论学，箕子之陈范，皆可以与享于先王者。天子公卿所宜师式也。以此秩祀天子之学，礼亦宜之。若孔子实兼祖述宪章之任，集众圣大成。其为天下万世通祀，则首天子，下达夫乡学。春秋释奠，天子必躬亲蒇事……教化本原，一正于上，四方其有不风动也哉？（《熊勿轩先生文集》卷四）

熊鉌是元初最崇敬朱熹之一人，此处论祀典也深得其遗意；他所建议的两大祭祀系统便分别代表了"道统"与"道学"。上古道治合一下的圣君贤佐是天子公卿所特祀的对象。孔子虽有"德"无"位"，但因为他是"道学"的创始者，所以应该享受"天下万世通祀"。何以祀孔子仍必须从天子始呢？这是因为"仲尼祖述尧、舜，宪章文、武"（《中庸》第三十章），保存并阐明了上古"众圣"的治道。总之，熊鉌《祀典议》完全据《中庸序》立说，读第一段颜、曾"独得其宗"语，即可断定。但此文叙上古"道统"之始却隐含着一个微妙的歧点，不能不稍作分疏，以释读者之疑。他既以"伏羲为道之祖"，又引《中庸》"祖述"之语，那么"道统"究竟是始于伏羲呢？还是尧、舜呢？其实这一歧点也承自朱熹，不应由他负责。前面我们已看到，朱熹曾屡次把伏羲定为"道统"的始建者，这与他对"道体"的认识有关，因为既以"太极"为"道体"，自不能不以《易·系辞》为根据而敷衍所谓伏羲氏"始作八卦"之说。专就这一点说，他的"道统"也许带有"哲

学性”如前引陈荣捷所云。但以伏羲开创了上古“道统”，北宋已然，尽管当时尚无此名词。石介《复古制》（《徂徕石先生文集》卷六）和王安石《夫子贤于尧舜》（《临川先生文集》卷六七）都是这样讲的。朱熹也可能只是引用相沿已久的成说。无论如何，他讨论治道则必以虞廷十六字为“道统”之始，《中庸序》及《答陈同甫》书，都是显证。事实上他不仅已察觉到此一歧点，并且提出了明确的解答。他说：

尧是初头出治第一个圣人。（《语类》卷一二《学六·持守》）

这一句话祛除了我们的疑惑：以“道体”言，他奉“伏羲为道之祖”，但以“治天下”言，尧才是建立“道统”的“第一个圣人”。我相信，这也是熊鉌的基本看法。但是除了《祀典议》之外我们还能找到证据，说明他确实掌握了朱熹关于“道统”与“道学”的划分吗？答案是肯定的。他在《送胡庭芳后序》中说：

秦、汉以下，天下所以无善治者，儒者无正学也。……儒者无正学，则道不可得而明矣。千五百年，牵补架漏，天地生民何望焉！（《勿轩文集》卷一）

按：胡庭芳名一桂，与熊鉌同年生，论学甚相得，见《元史》本传（卷一八九《儒学一》）及《宋元学案》（卷八九《介轩学案》）。前二句“无善治”云云本之上引程颐《明道先生墓表》，即“道统”、“道学”之辨的源头，后一句“牵补架漏”出于朱熹《答陈同甫》第六书，则恰是《中庸序》的背景文本之一。事之难能而巧合如此，这更加强了前

面关于《祀典议》的思想渊源的推断。我们有充足的理由相信，熊鉌对于朱熹划分“道统”与“道学”的政治涵义，必有深切的体会。但与杨维桢、刘宗周不同，他是最早从祀典的特殊角度发挥这一涵义的人。明初宋濂《孔子庙堂议》则对熊说特加表扬，其言略云：

> 建安熊氏欲以伏羲为道统之宗，神农、黄帝、尧、舜、禹、汤、文、武各以次而列焉。……当以此祀天子之学。若孔子实兼祖述宪章之任，其为通祀，则自天子下达矣。苟如其言，则道统益尊。（四库本《文宪集》卷二八）

很显然的，宋濂在此正是响应熊氏“尊道有祠，为道统设也”的号召。（亦见《祀典议》。关于熊、宋立说的历史背景，可看黄进兴《毁像与圣师祭》一文，收在《圣贤与圣徒》，台北，允晨，2001年，页239—240）前面已指出，朱熹一方面运用上古“道统”的示范作用以约束后世的“骄君”，另一方面则凭借孔子以下“道学”的精神权威以提高士大夫的政治地位。这是他在《中庸序》中划分“道统”与“道学”的主要用意；熊、宋的建议则是企图将这一构想在国家祀典上表现出来。他们的努力没有得到君权方面的积极回响是可以预知的，但我们却因此对于宋代理学的政治向度获得更深一层的认识。

本节将道学、道统、道体诸观念置于历史脉络中试加清理。由于这些观念的起源与流变涉及种种纠结，互相间的关系也相当复杂，怎样分疏其间的条理与层次，在撰述过程中曾大费斟酌。篇幅虽已远超出预计，所呈现的仍不过是一个纲领。但这一纲领的建立与本书的主旨关系密切。为了说明这一点，下面我将转变方向，就道学、道统与宋代士大夫政治文化的内在联系提出一些历史的观察。

三、古文运动、新学与道学的形成

本书的重点在研究宋代儒学的整体动向与士大夫政治文化的交互影响，朱熹则在其中占据着承先启后的轴心位置。因此道学（或理学）在这一历史过程中究竟发挥了何种功用，是必须首先澄清的问题。但是与哲学史或思想史的取径不同，这里不把道学当作一个与外在世界绝缘的自足系统。相反的，道学只是整体儒学的一部分，而儒学则自宋初以来便随着时代的要求而跃动。（见上篇第六章）关于道学与政治文化之间的关联，最后一节将续有论述，现在让我先举宋初至神宗时代两例，以展示儒学整体动向的历史背景。第一例是宋初古文运动中道统意识的重建。韩愈最初仿新禅宗的方式"建立道统"时，他的最主要目的是"排斥佛老，匡救政俗之弊害"。（见陈寅恪《论韩愈》，收在《金明馆丛稿初编》，北京，三联书店，2001年，页319—332）宋代古文运动的继承者如柳开、孙复、石介、欧阳修诸人在"排斥佛老"一方面仍沿韩愈的方向推进，但在"匡救政俗之弊害"一方面却比韩愈积极多了。他们已不能满足于补偏救弊，而是要求根据"尧、舜、三王治人之道"重新建造政治、文化秩序。这里只引用石介（1005—1045）推重柳开（仲涂，947—1000）的一段话，便足够说明问题了。他在《送刘先之序》中说：

> 圣朝大儒柳仲涂……著书数万言，皆尧、舜、三王治人之道。（中略）仲涂之道，孔子之道也。夫人能知孔子之道，施于天地间，无有不宜。以之治民，以之事君，以之化天下，皆得其

序。(《徂徕石先生文集》卷一八)

当时虽无“道统”之名，但这里所指即“道统”之实，绝无可疑。石介的话确有根据。真宗即位，柳开《上言时政表》云：

宋有天下，今四十年。太祖、太宗精求至理。陛下绍膺大宝，为君知难。若守旧规，斯未尽善；能立新法，乃显神机。(《河东先生集》卷一〇。按：我用四库本与四部丛刊本互校，文字小有异同。又此表也略引于《宋史》卷四四〇本传。包弼德认为“立新法”三字开王安石的先声，亦可备一说。见 Peter K.Bol, "This Culture of Ours"—Intellectual Transitions in T'ang and Sung China, Stanford University Press, 1992, p.164)

他的门人张景则说：

天下用文治，公足以立制度，施教化，而建三代之治。(见《河东集》卷一六《柳公行状》。此处文字从四部丛刊本)

以此两条资料合之石介的评论，宋代儒学的动向与士大夫政治文化的特质都已露出端倪，可与本书上篇有关各章互相印证。

第二个例子是推行改革运动的王安石。《宋史》本传云：

熙宁元年(1068)四月，始造朝。入对，帝问为治所先，对曰：“择术为先。”帝曰：“唐太宗何如？”曰：“陛下当法尧、舜，何以太宗为哉？尧、舜之道，至简而不烦，至要而不迂，至易而不难。但末世学者不能通知，以为高不可及尔。”帝曰：“卿可谓责难于君，朕自视眇躬，恐无以副卿此意。可悉意辅朕，庶

同济此道。”一日讲席，群臣退，帝留安石坐，曰：“有欲与卿从容论议者。”因曰：“唐太宗必得魏徵，刘备必得诸葛亮，然后可以有为，二子诚不世出之人也。”安石曰：“陛下诚能为尧、舜，则必有皋、夔、稷、禼；诚能为高宗，则必有傅说。彼二子皆有道者所羞，何足道哉？（下略）”（卷三二七）

此年安石是翰林学士。这两次对话一方面显示出上古“道统”对皇帝（神宗）的约束和轨范力量，另一方面则标志着以“有道者”自居的士大夫（王安石）开始登上政治舞台。神宗虽一再谦抑，不敢以尧、舜自居，但最后毕竟为上古圣王的楷模所掀动，所以才有此下惊天动地的一番举动。王安石则抬出一个至高无上的“道”来贬斥唐太宗、诸葛亮和魏徵；他毅然以“道”自任的意态是十分鲜明的。嘉祐三年（1058）他上仁宗《言事书》（《临川先生文集》卷三九），还推重唐太宗与魏徵的成就，可知这十年之中儒家的改革思潮愈演愈烈之一斑。熙宁五年五月甲午神宗挽留安石辞相位云：

卿所以为朕用者，非为爵禄，但以怀道术可以泽民，不当自埋没，使人不被其泽而已。朕所以用卿，亦岂有他？天生聪明，所以乂民，相与尽其道以乂民而已，非以为功名也。……朕，顽鄙初未有知，自卿在翰林，始得闻道德之说，心稍开悟。卿，朕师臣也，断不许卿出外。（李焘《续资治通鉴长编》卷二三三）

《宋史》所载熙宁元年的对话，与李焘《长编》所记若合符节，可以信为实录。又考王安石《虔州学记》云：

> 若夫（士之）道隆而德骏者……虽天子北面而问焉，而与之迭为宾主。（《临川先生文集》卷八二）

可知他在熙宁元年向神宗讲论“道德”即是实践他平素所深信不疑的儒家原则；神宗称他为“师臣”恰好证明他两人之间的关系是“迭为宾主”。这句话后来曾引起重大的争议，第三章将有所讨论，兹不详及。（可参看蔡上翔《王荆公年谱考略》卷一一治平元年条）

以上所举二例恰好分别代表了北宋儒学发展的两个主要阶段，二程所创建的道学则与王安石同时而略迟。接着我要论证这两阶段儒学动态的基本区别，及其与道学之间的分歧，然后再将三者联系起来作一整体的观察。从柳开到欧阳修的初期儒学，一般称之为“宋初古文运动”，这是唐代韩、柳古文运动的直接延续。这一运动的倡导者“因文见道”，对韩愈的道统观进行了有力的传播，使它成为宋代儒学的基本预设之一，他们甚至将韩愈列入孟子以后的道统谱系之内。但是无论是与王安石或二程相对照，他们的注意力还没有贯注在“道德性命”之类的“内圣”问题上面，柳开、孙复、石介诸家文集都可以取证。其中最极端的代表则是欧阳修。他是古文运动中最有成就的一员健将（见《宋史》卷四三九《文苑传序》），但对“内圣”之学却采取了相当消极的态度。他一则疑《系辞》“非圣人之作”（《欧阳文忠公文集》卷七八《易童子问》卷三），再则疑《中庸》的“虚言高论”为“传之谬”。（卷四八《问进士策》三首之三）这样一来，后来道学家立说的两个主要据点竟被他一笔勾销了。他还提出了一个非常著名的论断：“性非学者之所急，而圣人之所罕言。”（卷四七《答李诩第二书》）这更是他拒绝开拓“内圣”领域的确证，难怪朱熹虽推重他的多方面的儒学成就，却也不能不说他“于道体犹有欠阙”。（《文集》卷

三八《答周益公》第三书）

王安石则代表了北宋中期儒学的主要动向，即改革运动的最后体现。与古文运动的代表人物相较，他表现出三点显著不同之处：其一，他虽然接受了韩愈的古代道统论，但已不像古文运动领袖那样尊韩了。嘉祐元年（1056）欧阳修《赠王介甫》有"吏部文章二百年"之句，这是当时对他最高的赞美了（《欧阳文忠公文集》卷五七），但他的答诗竟说："他日若能窥孟子，终身何敢望韩公。"（《临川先生文集》卷二二《奉酬永叔见赠》）越过韩愈，直承孟子，是理学家的共同抱负（如程颢、陆九渊），他在这一点上实开风气之先。第二，他发展了一套"内圣"（即所谓"道德性命"）和"外王"（即"新法"）互相支援的儒学系统。（详下）第三，由于因缘凑合，他获得"致君行道"的机会，使儒学从议论转成政治实践。最后这一点人所共知，不待更有所论证。现在让我们再讨论王学与二程道学的关系。关于安石的"外王"构想，二程最初是积极赞助者，所以熙宁二年程颢曾出任三司条例司的属官，事见以下第四章。但在"内圣"领域中，双方自始便格格不相入。兹特选两则极有趣的记载，聊以示例。第一则是大家都熟悉的，程颢曾对王安石说：

> 公之谈道，正如说十三级塔上相轮，对望而谈曰，相轮者如此如此，极是分明。如某戆直，不能如此，直入塔中，上寻相轮，辛勤登攀，逦迤而上，直至十三级时，虽犹未见相轮，能如公之言，然某却实在塔中，去相轮渐近，要之须可以至也。至相轮中坐时，依旧见公对塔谈说此相轮如此如此。（《程氏遗书》卷一《二先生语一》）

此节出自李籲所记，程颐生前曾认可李录为“得其意”，故这几句话的可信度很高。虽然如此，若与另一则记事互勘，则其间似仍有待发之覆。晁说之（1059—1129）《答袁季皋先辈书》云：

> 昔王荆公排明道曰：“伯淳之学善矣，其如入壁何?”明道曰：“拙状如壁，不可入也。公则如捕风矣。”一日荆公又戏明道曰：“伯淳纵高，不过级级至十三级而止耳。”明道谢之曰：“公自十三级而出焉，上据相轮，恐难久以安也。”（《景迂生集》卷一五）

晁说之，元丰五年（1082）进士，是司马光晚年的得意门人（见《宋元学案》卷二二《景迂学案》），所得传闻都确有根据，“入壁”、“捕风”之说也见于《程氏遗书》卷一九，文字小异，但显出于另一史源。引文中“排明道”之“排”字不是“排斥”，而是用《世说新语》之“排调”（按：“排”即“俳”之讹文），也是“戏谑”之意。这两次开玩笑的话当然发生在王、程政治合作的时期（熙宁二年），但二人论学不合，已充分暴露出来了。“入壁”之喻大概指程颢之学钻入一牢不可破的壁垒（《遗书》云：“言难行也”），程颢以“捕风”反讥则似说安石未曾见“道”。但关于“相轮”之喻，这两则记载颇有不同。依晁《书》，这次发难者仍是安石；他好像自负已攀登“相轮”，而讥程颢尚停留在塔之第十三层。此可据程颢答语而定。不过二说虽异，却未必不能并存，因为语录“公之谈道”云云也许是程颢在答语后所下的转语，即反过来“以子之矛，攻子之盾”。程氏语录此条，几乎无人不知，但若不与晁氏所记参伍以求，则只是片面孤证，将渺不得当时语境之所在。今兼观并览，可知安石实以“道”自负，而程颢的道学系统已成，也一步不让；两家的根本分歧发生在关于“道”的认识上面，

是十分清楚的。陆九渊批评朱熹，一则曰："学不见道，枉费精神"，再则曰："揣量模写之工，依放假借之似"（均见《象山全集》卷三四《语录上》），程颢对安石的看法大致正与之相似。

王安石与程颢的争辩绝不能等闲视之，这象征着此下一个世纪王氏"新学"与二程"道学"在政治文化领域中互争霸权的开始。如所周知，自崇宁元年（1102）禁元祐学术至靖康元年（1126）除禁，这是王学定于一尊的时期。但南渡以后，通高宗一朝，王学事实上仍执政治文化的牛耳，这一点则似乎尚未受到足够的注意。绍兴二十六年（1156）六月乙酉，高宗与叶谦亨有下面一段对话：

> 秘书省正字兼实录院检官叶谦亨面对言："陛下留意场屋之制，规矩一新。然臣犹有虑者，学术粹驳系于主司去取之间。向者朝论专尚程颐之学，有立说稍异者，皆不在选。前日大臣则阴佑王安石，而取其说稍涉程学者，一切摈弃。夫理之所在，惟其是而已。取其合于孔、孟者，去其不合于孔、孟者，可以为学矣。又何拘乎？愿诏有司，精择而博取，不拘一家之说，使学者无偏曲之弊，则学术正而人才出矣。"上曰："赵鼎主程颐，秦桧尚安石，诚为偏曲。卿所言极当。"于是降旨行下。（《建炎以来系年要录》，卷一七三）

赵鼎在相位先后不过四年（1134—1138），秦桧则首尾近二十年（1131—1132；1138—1155），王学的势力远超过程学，毫无可疑。甚至迟至孝宗初年，王学在朝廷上的地位仍无动摇的迹象。李心传《道命录》记魏掞之（1116—1173）事云：

> 乾道四年（1168）建阳魏掞之元履为太学录，释奠先圣，职当分献先贤之从祀者。先事白宰相，言王安石父子以邪说乱天下，不应祀典；河南二程，唱明绝学，以幸方来，其功大。请言于上，罢安石父子勿祀，而追爵二程先生，使从食。宰相陈魏公康伯不可，且谕元履姑寝之。元履曰："此事何以寝为？"丞相曰："恐人笑君尔！"盖程学不为当路所知如此。（见卷四之末）

按：乾道四年时陈康伯（1097—1165）的墓木已拱，此时宰相是陈俊卿（1113—1186），故文中"康伯"实为"俊卿"之字误。朱熹《国录魏公墓志铭》（《文集》卷九一）与《宋史》本传（卷四五九《隐逸下》）都记载了这件事，惟无"姑寝之"以下对答之语，而此数语则最是关键所在，足以反映王学与程学当时地位悬殊的实况。陈俊卿是最初识拔魏掞之的人，稍后也曾屡荐朱熹，晚年更要求朱熹为他的孙儿介绍道学入门的典籍。（见朱熹《与陈丞相别纸二》《文集》卷二六）他的同情偏于程学一边，绝无问题。他不肯接受魏掞之的建议，当然是因为他感到王学的势力仍支配着多数朝臣，远非程学所能抗衡。这个建议一旦提出，只能招来讪笑罢了。为什么乾道四年时王学还具有如此巨大的影响力呢？这便必须联系到前引叶谦亨的奏议和高宗的断语。在秦桧长期执政下，科举取士一方面仍主王氏"新学"，另一方面则一再禁所谓程氏"专门之学"（详见《道命录》卷四）。所以孝宗初年朝臣必多出身王学之人，这种思想空气不是短期内所能改变的。大概从乾道初年起，由于张栻、吕祖谦、朱熹等人的努力，程学才逐渐进占了科举的阵地。淳熙以后"道学"转盛，实与科举有极大的关系。个别理学家虽偶发"举业妨道"的感叹，但理学士大夫作为一个群体而言，却随时都在争取考试的大权。不但宋代如此，明代也是一

样。王守仁也曾说过"科举妨道"一类的话，但王门士大夫如徐阶（1503—1583）入阁为次辅之后，因掌握了科举的运作，试官出题便不守程、朱义理，而改从"良知"新说了。（可参看 Benjamin A. Elman, *A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China*, University of California Press, 2000, pp.412－414）最近发现的《颜钧集》更进一步证实了阳明学的传播与科举文化有密不可分的关系。颜钧（山农，1504—1596）讲他特有的《大学》、《中庸》之教，主要以地方生员、乡试、会试士子以及监生等为对象。兹举一例，以概其余。他自记嘉靖三十五年（1556）讲学北京灵济宫的情况如下：

> 时徐少湖名阶，为辅相，邀铎（按：颜钧初名"铎"）主会天下来觐官三百五十员于灵济宫三日。越七日，又邀铎陪赴会试举人七百士，亦洞讲三日。如此际会，两次溢动。（黄宣民点校，《颜钧集》，北京，中国社会科学出版社，1996，卷三《自传》，页26）

考徐树丕《识小录》卷二《讲学》条云：

> 灵济宫讲学莫盛于嘉靖癸丑、甲寅（1553—1554），盖徐阶、欧阳德、聂豹等主之。缙绅附之，辄得美官。

与颜钧所记，情事与时间无不相合。徐阶为辅相始于嘉靖三十一年壬子（1552），可见他进入执政行列之后立即运用他的政治影响力发展阳明学，而科举制度则是其中一个最重要的媒介。总之无论是16世纪中叶以后阳明学压倒程、朱官学，或12世纪下半叶二程"道学"取代王氏"新学"，科举制度都在一定程度上发挥了推波助澜之力。这是一个

十分复杂的历史问题，必须另有专论处理。但本节论宋代道学与政治文化的互动关系，对此不能完全避而不谈，因为这是二者之间内在关联的一个重要环节。

通过上面关于初期古文运动与中期改革运动的分析，我们现在才能确切说明本书为什么将道学或理学看作宋代儒学整体动向的一个部分或一个阶段。从现代的观点说，古文运动属于文学史，改革运动属于政治史，道学则属于哲学史，不但专门范围互别，而且在时间上也各成段落，似乎都可以分别处理，不相牵涉。但是深一层观察，这三者之间却贯穿着一条主线，即儒家要求重建一个合理的人间秩序。古文运动首先提出"尧、舜、三王治人之道"的理想，奠定了宋代儒学的基调。以王安石为代表的改革运动则向前踏进了一大步，企图化理想为现实。这在上文已交代过了，不再重复。接着应该讨论的是道学与这两个运动之间的传承关系。上面主要强调了其中分歧的一面，特别是古文运动诸人偏重"外王"而少涉"内圣"，王安石则在"内圣"领域中与程颢针锋相对。但是调换方向看，则相成也恰恰寓于相反之中。重建人间秩序既然仍是道学的中心任务，则道学与古文运动、改革运动同在北宋儒学的大潮流之中，自是不在话下。概括言之，北宋儒学复兴之初，古文运动倡导者已根据他们理想中的上古三代，发出重建秩序的呼声。这一呼声的原动力则是长期混乱下民间期待文治秩序的迫切心理。（见第六章）初期儒学的关怀大体偏重在政治秩序方面，对于"道德性命"之说则测涉未深；易言之，"外王"为当务之亟，"内圣"可且从缓。但至迟在改革运动的高潮时期，"内圣"和"外王"必须兼备的意识已出现了，王安石便是一个最典型的例子。他以"道德性命"之说打动神宗，这是他的"内圣"之学；他以《周官新义》为建立新秩序的根据，这是他的"外王"理想。道学的创建人如

张载、二程与王安石属于同一时期，就响应古文运动领袖重建秩序的号召而言，他们与安石无异。但王氏“内圣外王”系统的完成与流传毕竟抢先了一步，这便成为道学家观摹与批评的对象。所以从儒学的整体发展说，“新学”超越了古文运动，而道学也超越了“新学”，确是一层转进一层。王安石曾对神宗指责欧阳修说：

> 如欧阳修文章于今诚为卓越，然不知经，不识义理，非《周礼》，毁《系辞》，中间学士为其所误，几至大坏。（《续长编》卷二一一熙宁三年五月庚戌条）

可证他仅称赏欧阳修的文章，但轻视他的经学和“义理”。欧阳修疑《系辞》甚重，疑《周礼》则较轻（见《文忠集》卷四八《问进士策三首》之一）；虽然在今天看来，其疑甚当，当时却触犯了安石“新学”的经典根据。但文献考证在此是题外的话。无论如何，在同时代儒者的眼中，王安石的《三经新义》和《易义》等都是重大成就，非欧阳修所能及。安石自己更是以“新义”自负，熙宁五年五月甲午，他答神宗关于西北士人之问，说：

> 西北人旧为学究，所习无义理，今改为进士，所习有义理。以学究为进士，于士人不为不悦；去无义理就有义理于所习不为不善。……今士人去无义理就有义理，脱学究名为进士，此亦新法于西北士人可谓无负矣。（《续长编》卷二三三）

在这段话的前面，《长编》记冯京对神宗语有云：“闻举人多资王安石父子文字。”（同上）合起来看，可知当时进士应试所援引的其实即是安

石所发明的“义理”。考王雱（1044—1076）奉诏助其父整理《诗》、《书》两种“新义”，始于熙宁四年（见《王荆公年谱考略》卷一九熙宁九年七月条），其中单篇文字必随出随即风行，所以短短一年之内已多为举人所窃用。明白了这一背景，我们才能了解安石为什么如此情不自禁地连用六次“义理”，并肯定这是“新法”对科举的重大贡献。两年前他批评欧阳修“不知经，不识义理”，当然也是因为他的新经义早已成竹在胸了。《三经新义》与《易义》在有宋一代儒者口中始终是誉多于毁，虽政敌也不例外。他把经学推上了一个“义理”阶段，这是无可否认的事实。（详见全祖望《鲒埼亭集·外编》卷二三《荆公周礼新义题词》及卷四八《记王荆公三经新义事》）

宋代儒学发展至王安石，已越过古文运动而跳上了一个更高的层次，但一直要到朱熹时代，它才达到了完全成熟的境界。此处则只论道学初兴的一段，以展示为什么道学必须看作北宋儒学的整体动向的一个构成部分。前已指出，重建秩序是北宋儒学的主线，古文运动、王氏“新学”和道学都莫能自外。秩序的观念虽然有越来越扩大的倾向，但建立秩序必自政治（“治天下”或“治道”）始，则以上三派之间并无基本分歧。关于这一点，我们仅就《周礼》一书的流行状况即可得一具体的说明。《周官新义》是王安石改革政治的主要根据，在《三经新义》之中这是他惟一亲笔修成的著作。（见蔡絛《铁围山丛谈》卷三“王元泽奉诏修《三经义》”条）然而在此之前，范仲淹、石介、李觏等已明白提倡仿《周礼》以改制，欧阳修虽疑其文本，却仍然认同《周礼》中的政治、教育理想（见《送张唐民归青州序》，《文忠集》卷四二）与安石同时代的道学家如张载、程颢尤其热心于推行《周礼》中的制度。（详见吾妻重二《王安石〈周官新义〉の考察》，京都大学人文科学研究所，《中国古代礼制研究》，1995 年 3 月，页 515—

558）政治秩序为当务之亟这一意识贯穿于古文运动、王氏“新学”和道学之中，事实俱在，无可置疑。

以历史动态说，在仁宗庆历（1041—1048）、皇祐（1049—1053）时期，儒学是在倡导和酝酿政治秩序重建的阶段，重点偏于“外王”，尚未深入“内圣”领域。但在神宗即位（治平四年一月，1067）以后，不但秩序重建已进入全面行动的阶段，而且“外王”与“内圣”必须相辅以行的观念也牢固地建立起来了。王安石“新学”和道学同时出现在这一阶段；仅从结构看，不论思想内容，两家的规模和取向可以说是大同小异。这正显示二者是同一儒学潮流的产品。（如果借用目前流行的名词，也不妨说是在同一“谈辩境域”“discourse”之中。）然则“新学”与道学之间究竟存在着怎样的关系呢？下面我只能试作一简要的解说，若详加论证，则未免离题太远了。

如果将重建秩序、“内圣”与“外王”相辅，与行动取向定为此一阶段儒学动态的三项主要特征，则我们可以说：在第一和第三项上，“新学”与道学是一致的，二者之间的分歧发生在第二项方面，即“内圣”的性质及其与外王的关系。但关于重建秩序的一致，稍知熙宁变法内情的读者，或不免发生下面的疑问：参与王安石新法运动的道学家如程颢、张载与张戬（字天祺，1030—1076；张载之弟）很早便因争“新法”的利弊而和王安石破裂了，我们如何能说双方在重建秩序方面是一致的呢？对于这一疑难，下面程颢的一段追述便足够解答了：

> 新政之改，亦是吾党争之有太过，成就今日之事，涂炭天下，亦须两分其罪可也。……其时介父（王安石）直以数事上前卜去就，若青苗之议不行，则决其去。伯淳（程颢）于上前，与孙莘老（觉，1028—1090）同得上意，要了当此事。大抵上意不

> 欲抑介父，要得人担当了，而介父之意尚亦无必。……介父之意只恐始为人所沮，其后行不得。伯淳却道："但做顺人心事，人谁不从也?"介父道："此则感贤诚意。"却为天祺（张戬）其日于中书大悖，缘是介父大怒，遂以死力争于上前，上为之一以听用，从此党分矣。……以今日之患观之，犹是自家不善从容。至如青苗，且放过，又且何妨?（《程氏遗书》卷二上《二先生语二上》）

这是程颐在元祐之政失败以后追述熙宁的往事，颇有悔恨之意，可见双方的政治分歧出于推行技术的层面，与基本原则无关。在元祐时期他也反对司马光废除王安石的役法（见朱熹《伊川先生年谱》末注引谢良佐语，《程氏遗书》附录）。"青苗"与"免役"是新法中最受争议的两项（见韩琦《论青苗》，收在吕祖谦《皇朝文鉴》卷四四及张方平《论免役钱》，同上卷四七），但程氏兄弟对"青苗"可以放过，对"免役钱"则积极赞成，这还不够说明他们在"外王"方面和王安石保持了基本的一致吗?熙宁之初，儒学在重建秩序方面分成两派，王安石主张全面更新，因此特立"新法"之目，司马光则认为"治天下譬如居室，弊则修之，非大坏不更造"。（《三朝名臣言行录》卷七《司马文正公》）道学家二程兄弟明显地站在王安石的一边。（参看钱穆《论明道与新法》，收在《中国学术思想史论丛（五）》，《全集》本第二十册，页75—83）

但在"内圣"方面，二程与安石之间则有不可调和的冲突。上一节所引程颢"对塔说相轮"已接触到这一问题，现在再略作申论。谢良佐（1050—1103）记程颐语云：

> 正叔视伯淳坟，尝侍行，问佛、儒之辨。正叔指坟围曰："吾

> 儒从里面做，岂有不见？佛氏只从墙外见了，却不肯入来做，不可谓佛氏无见处。”（《程氏外书》卷一二）

我们几乎可以肯定：程颐在其兄坟前说这句话时，心中必有“对塔说相轮”之喻在，因为这两个不同的比喻指向完全相同的结论。这样我们便可以确定程颢的“对塔说相轮”其实即指王安石的“道”是佛而不是儒。这是一个很有根据的批评。熙宁五年五月甲午安石与神宗有下面的对答：

> 安石曰：“……臣观佛书，乃与经合，盖理如此，则虽相去远，其合犹符节也。”上曰：“佛，西域人，言语即异，道理何缘异？”安石曰：“臣愚以为苟合于理，虽鬼神异趣，要无以易。”上曰：“诚如此。”（《续长编》卷二三三）

这段话清楚显示出他们君臣两人都对佛教采取了一种完全开放的态度。神宗在四年之后更明白称释氏为“妙道”，而禅则其“妙法”（见《续长编》卷二七五熙宁九年五月癸酉条），已引于本书《序二》。安石则根本否认当时流行的“佛教乱俗”之说。（见《临川先生集》卷七三《答曾子固书》）他的基本立场绝为儒家无疑，但他主张对于佛经以及百家诸子都尽量吸收，这正是因为他深信“精其理之道，在乎致其一”。（卷六六《致一论》）“道理何缘异?”一问便由此出。由于他不肯在儒、释、道之间建筑壁垒，他也同样为老、庄、佛经作过注解。他的《楞严经注》全文已佚，朱熹曾讥笑他解佛经不识“胡语”（即梵文），至少可证他这一类的著作在南宋仍然流传。（《语类》卷一三〇《本朝四》）今存文集中有《答蒋颖叔书》（卷七八），所论大致是天台

宗如来藏性有性无的问题。他的造诣如何有待宗门中人判断。这里值得指出的是他确是就佛义本身立论，并不从儒家立场加以批判，如道学家之所为。仅就此一点说，程颢“对塔说相轮”之评尚不失公允。他不但在思想上以佛理加强儒理，而且在行动上也直接受到禅宗入世转向的启发。惠洪（觉范，1071—1128）《冷斋夜话》尝记王安石与同乡后辈朱世英谈话云：

（公）又曰：“吾止以雪峰一句语作宰相。”世英曰：“愿闻雪峰之语。”公曰：“这老子尝为众生作什么？”（卷一〇《圣人多生儒、佛中》条。关于此事，我已有详考，见《中国近世宗教伦理与商人精神》，台北，联经，1987，页77—80）

雪峰（义存，822—902）的弟子文偃（864—949）创云门宗。云门与天台都大盛于北宋（见陈垣《中国佛教史籍概论》，中华书局，1962，页115），毋怪安石为雪峰“爱众生”的精神所感动。我们必须牢牢掌握住安石不划儒、释疆界这一重要事实，然后才能认识到道学（或理学）何以是北宋儒学发展的最高阶段。在道学家如二程的眼中，王安石虽已进入了“内圣”领域并在“内圣”与“外王”之间建立起某种联系（后详），但是他的“内圣”——所谓“道德性命”——假借于释氏者太多，并不是儒家的故物，因此他们给自己所规定的最高历史任务便是将儒家原有的“内圣之学”发掘出来，以取而代之。由此而言，王安石“新学”中的内圣部分对于初期道学的影响是一个必须严肃对待的问题。过去我们一直把王安石与道学家的关系理解为纯粹政治性的，这一传统的偏见现在已到了不能不修正的时候了。我作此论断绝不是突发奇想，而是被下面这一段资料逼出来的。元丰二年（1079）

吕与叔（大临，1046—1092）记“二先生语”云：

> 今异教之害，道家之说则更没可辟，唯释氏之说衍蔓迷溺至深。今日是释氏盛而道家萧索。…… 然在今日，释氏却未消理会，大患者却是介甫之学。……如今日，却要先整顿介甫之学，坏了后生学者。（《程氏遗书》卷二上）

二程在这一问题上意见当无分歧，此语谁属，并不重要。《程氏粹言》卷一《论政篇》云：

> 王氏之教靡然而同，是莫大之患也。以彼之才之言，而行其学，故其教易以入人；始也以利从，久则心化之，今而既安矣。天下弊事一日而可革，若众心既定，风俗已成，其何可遽改也？

两条互校，如出一口，同以王安石的“新学”是当时“大患”。元丰二年王安石退居金陵已两三年了，但在思想界的影响仍如日中天。这虽然与科举用《三经新义》取士有很大的关系，但安石之学本身具有一定的吸引力，也是必须承认的。朱熹记程颐的评论云：

> 伊川最说得公道，云“介甫所见，终是高于世俗之儒”。（《语类》卷一〇七《内任·宁宗朝》）

此其明证。上引《二先生语》中，二程确将“新学”看作天字第一号的思想敌人，尚远在佛教之上，所以才发愤“要先整顿介甫之学”。“整顿”之说并非空话，试读下一条程颐的语录：

杨时（1053—1135）于新学极精，今日一有所问，能尽知其短而持之。介父之学，大抵支离。伯淳尝与杨时读了数篇，其后尽能推类以通之。（《遗书》卷二上）

这一条也是吕大临元丰二年所记，与上一条同时。二程当时已称安石之学为“新学”，故有“杨时于新学极精”一句话，程颢又曾与杨时共读安石文字，此指精研细读而言，因此“其后尽能推类以通之”。可见二程兄弟全力对付安石著述，完全是一副如临大敌的神态。这条记载可以在杨时《龟山集》中获得完全的证实。卷六《神宗日录辨》与卷七《王氏字说辨》都是逐条先列安石原文，然后一一加以驳斥，仅就保存了思想史料一端而言，已至可珍贵。朱熹也告诉我们：

《龟山集》中有《政日录》数段，却好。盖龟山长于攻王氏。然《三经义辨》中亦有不必辨者，却有当辨而不曾辨者。（《语类》卷一三〇《本朝四》）

《政日录》当即《神宗日录》，《三经义辨》则集中未见（我所用的是四库本），恐已散失，俟再考。这也是“杨时于新学极精”的绝好证据。程颐对于王安石的著述也有很透彻的研究。他曾指示门人：

《易》有百余家，难为遍观。如素未读，不晓文义，且须看王弼、胡先生（瑗）、荆公三家。（《遗书》卷一九《伊川先生语五》，又见《程氏文集》卷九《与金堂谢君书》）

这不仅表示他对安石《易》学的重视，而且也透露出他自撰《易传》的

动机，即入室操戈，正“新学”之误，然后取而代之。下面一条问答也十分重要：

> 又问：“如荆公穷物，一部《字解》，多是推五行生成。如今穷理，亦只如此着工夫，如何?”曰：“荆公旧年说话煞得，后来却自以为不是，晚年尽支离了。”（同上）

问语显示门人有奉安石治学方法为典范之意，答语则见程颐于安石一生著作，自早年以至晚年，无不熟知，否则何能如此一语道尽？以他平素那种高立崖岸、少所许可的性格而言，“说话煞得”真是极高的礼赞了。此一卷（卷一九）语录屡及程颐在经筵时事，当是元祐三年（1088）以后所记，上去元丰二年吕大临所记语录相隔或在十年以上。此时程颢已先卒，但他仍然独自与门人继续“整顿介甫之学”，故此卷直接评及安石者不下十条，比他卷独多。

以上这些第一手证据指向一个无可争辩的历史事实，二程道学是在与安石“新学”长期奋斗中逐渐定型的。在这一奋斗过程中，道学中必有许多或大或小的痕迹可寻，这是可以肯定的。道学与“新学”之间的小节之同固未可视为偶然，即大端的特相异处也不免有遗痕之嫌。由于安石著作多已散佚，比较研究，困难甚大。但这是别一问题，已越出本节的范围。本节仅欲指出道学形成与“新学”的挑战有密切的关系，不能对二者之间的异同展开讨论；但下文在遇到痕迹明显的地方，则将随时点出，如是而已。道学形成的“新学”背景虽因种种缘故，久已湮没不彰，但在南宋儒学界中仍然不乏知者。下面让我引张栻两封信为证，以支持上面的论断。张栻曾与朱熹书札往复，商榷二程遗集中的文字问题，他又编次《程氏粹言》，因此于二程立说

的意向，知见甚为亲切。他有《与颜主簿》书，专论程学、王学，其言曰：

> 窃观左右论程氏、王氏之学，有兼与而混为一之意，此则非所敢闻也。……王氏之说皆出于私意之凿，而其高谈性命，特窃取释氏之近似者而已。夫窃取释氏之近似而济之以私意之凿，故其横流蠹坏士心，以乱国事。学者当讲论明辨而不屑焉，可也。今其于二程子所学，不翅霄壤之异，白黑之分，乃欲比而同之，不亦异乎！（《南轩集》卷一九）

颜主簿是谁，尚待考，但从其人调和王、程之意即可知迟至孝宗之世王学仍有思想上的吸引力，更可知道学与“新学”之间必有可以“比而同之”之处。这也是宋代儒学史上一极可注意的现象，足以打破南宋以后理学已定于一尊的观念。张栻则对于王安石的成见特深，从无恕辞。朱熹因行社仓制而推许安石的青苗，也遭到他的痛斥。（见《南轩集》卷二〇《答朱元晦秘书》第十一通）但他确知二程道学是针对着“新学”而发展出来的，故“霄壤之异，白黑之分”是真有所见的话。他又有《寄周子充（必大）尚书》第二书，其中有下面一段话：

> 熙宁以来，人才顿衰于前，正以王介甫作坏之故。介甫之学乃是祖虚无而害实用者，伊、洛诸君子盖欲深救兹弊也。（同上卷一九）

这句话尤其是一针见血，与程颐“整顿介甫之学”的誓词若合符节。又《程氏遗书》卷六有一条简单记录云：

> 叔（按：旁注云："指伊川"）不排释、老。（《二先生语六》）

此语无上下文，其义难明，但出于二程之口实在令人无法置信。根据上面的论证，我们似乎可以别出一解。二程曾明说“今日释氏却未消理会”，又两度指“介甫之学”是“莫大之患”，所以此语也必须放在同一语境中去求解。王安石不分儒、释、道之间的疆界，他的著名的“道德性命”之说已吸收了“释、老”的成分，所以二程认为“整顿介甫之学”才是当务之亟。只要“整顿”了王安石那种“弥近理而大乱真”的思想，则释、老已在其中，不必特意去“排释、老”了。

本节追溯道学的起源与形成大体都依循11世纪儒学的整体动向为主线，尤其着眼于二者之间的内在联系。下面我将通过王安石的思想，具体阐明这一动向的历史曲折。宋代儒学以重建秩序为其最主要的关怀，从古文运动、改革运动到道学的形成无不如此。如果进一步观察这一动向，其间显然有一发展历程，即儒家思想的重点从前期的“外王”向往转入后期的“外王”与“内圣”并重的阶段，而王安石则是这一转折中的关键人物。古文运动诸儒所共同强调的是“外王”的重建，无论是柳开的“立新法”以建“三代之治”（见前），孙复（992—1057）的“治天下经国家大中之道”（《孙明复小集·上孔给事书》），石介的“执二大典（按：《周礼》、《春秋》）以兴尧、舜三代之治”（《徂徕石先生文集》卷七《二大典》），或欧阳修的“王政明而礼义充”（《文忠文集》卷一七《本论上》）都指此而言。他们对于“内圣”领域当然都有不同程度的认识和兴趣，但并未以发展这一方面的儒学为主要任务，更没有把“内圣”和“外王”联系起来。至少这是他们现存文集所反映的状况。在这一关联上，我必须郑重指出：强调“外王”必须具备“内圣”的精神基础是王安石对宋代儒家政治文化

的一个重要贡献，前引他与神宗关于“道德性命”的对答已透显出这一论点。关于“内圣”领域中性、命之类观念，北宋初期儒家继韩愈、李翱之后，不断有所探究，如李诩《性诠》三篇即是一例。（见欧阳修《文集》卷四七《答李诩》两书。第二书“今世之言性者多矣”一语尤可注意）所以专就儒家“内圣”之学而论，它自宋初即另成一伏流，绝非周、张、二程直接发现了韩愈、李翱的文字而陡然崛起的。王安石有关“内圣”的议论甚多，也是承此伏流而来，其中且颇有应与道学家之说参互以求者。但以“内圣外王”必须互为表里（相当于上节所论“道治合一”）这一论点而言，倡导之功也许应推王安石为最大。在这一特殊论点上，也可以说他是宋代最先接上孔、孟旧统的儒者。他在这一方面的论著主要见于《礼乐论》与《大人论》两篇（《临川集》卷六六）。原文太长，这里不能征引。以下让我从他解说《周礼》与《诗》的残存篇章中摘取几个片断，以与上述二论相互印证。他注《周礼》“立春官宗伯，使帅其属而掌邦礼，以佐王和邦国”云：

> 人各上同而自致，则礼出于一，而上下治。外作器以通神明之德，内作德以正性命之精，礼之道于是为至。礼至矣，则乐生焉。以礼乐合天地之化，百物之产，则宗伯之事于是为至。夫然后可以相王之大礼，而摄其事，赞王之大事而颁其政。（《周官新义》卷八，国学基本丛书本，台北，台湾商务印书馆，1956，页119）

“人各上同而自致，则礼出于一”是他常常强调的“一道德”，并曾得到神宗的赞许。（《续长编》卷二三三熙宁五年五月甲午条）“上同”即墨子的“尚同”，但他期待“人各自致”，因此不是强求一致，道学

家也向往这一境界。“外作器以通神明之德，内作德以正性命之精”两句话分别规定了执政者在“外王”与“内圣”两方面所应做的努力。“外作器”之“器”指种种礼器如《论语·阳货》所说的“玉帛”、“钟鼓”；“内作德”之“德”即《论语·为政》“为政以德”之“德”，这里似乎也包含着“礼之本”（《论语·八佾》）的意思。“器”为礼提供了必要的外在形式，“德”则是其精神内核。内在之“德”与外在之“器”合一才能建立礼治秩序。但是这一秩序并不纯是人为建构，更不限于人间世，而是整个宇宙的形而上秩序的一个组成部分。所以“通神明之德”、“正性命之精”二语绝不可等闲放过。（按：“神明”与“精”的解释均见《礼乐论》）他解《诗·豳七月》有云：

> 阴阳往来不穷，而与之出入作息者，天地万物性命之理，非特人事也。（见邱汉生辑校《诗义钩沉》，北京，中华书局，1982年，卷八，页115）

人间秩序与宇宙秩序通而为一，在这句注语中表现得很清楚。此注可与下面两段大同小异的话互相补足：

> 人之精神与天地同流通。万物一气也，《易》曰：“乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞。”（《周官新义》卷一○，页149）
>
> 人之精神，与天地阴阳流通，故梦各以其类至。先王置官，观天地之会，辨阴阳之气……知此则可以言性命之理矣。（《诗义钩沉》卷一一，页160）

他的“性命之理”由“人”直贯至“天地”，其义甚显。他曾说过：“礼始于天而成于人。”（《文集》卷六六《礼论》）因此我们可以断

定，他的“内圣外王”合一预设一超越性的“天人合一”的观念。他也曾试图赋予“内圣外王”的合一以某种形而上的根据。他解《春官·大司乐》“以乐德教国子：中、和、祗、庸、孝、友”曰：

> 中、庸，三德所谓至德；和，六德所谓和；孝，三德所谓孝；祗则顺行之所成；友则友行之所成也。行自外作，立之以礼；德由中出，成之以乐。……中所以本道之体，其义达而为和，其敬达而为祗。能和能祗，则庸德成焉。庸言之信，庸行之谨，在《易》之乾，所谓君德。（《周官新义》卷一〇，页137）

限于篇幅及体例，训诂细节姑置之不论，只讲其中的主要观念。“行自外作，立之以礼；德由中出，成之以乐”两句和前引“外作器”、“内作德”的思路一贯，同是“外王”与“内圣”必须相为表里之意。值得注意的是此处对“中”与“和”的重视。他在《礼乐论》中说：

> 圣人之遗言曰：大礼与天地同节，大乐与天地同和，盖言性也。大礼性之中，大乐性之和；中和之情，通乎神明。

这几句断语的理论根据在此文起始一节，今不能再引。他以“中”、“和”归之于“性”、“情”显然是以《中庸》的形上理论解释《周礼》原文的“中”、“和”、“庸”三个观念。更值得指出的则是“中所以本道之体”一语。上一节论“道体”，我曾引朱熹注《中庸》“中也者，天下之大本也”句云：

> 大本者，天命之性，天下之理皆由此出，道之体也。

对照之下，无论就思路或遣词（“道之体”）说，双方的相似处都是很可惊的。但朱熹此注实全本之程颐，《程氏粹言》卷一《论道篇》载：

> 吕大临曰：“中者道之所由出也。”子曰：“非也。”大临曰：“所谓道也，性也，中也，和也，名虽不同，混之则一欤？”子曰：“中即道也。汝以道出于中，是道之于中也，又为一物矣。在天曰命，在人曰性，循性曰道，各有当也。大本言其体，达道言其用，乌得混而一之乎？”（详见《程氏文集》卷九《与吕大临论中书》）

程颐此处分辨“中”、“道”、“性”三者之间的关系，与王安石的见解大端相近；《中庸》以“中”为“大本”，程颐则拈出一“体”字为解，尤与安石“中所以本道之体”若枹鼓之相应。吕大临来书中有“昔者既闻先生君子之教”一语，则已远在元丰二年见二程之后。其时《周官新义》颁行学官（熙宁八年）已很久了，程颐必已读过此书，是可以肯定的。这个具体例证指向一个可能的事实，即程颐在个别论点与经文解读方面或曾受过安石的影响，但并不足以说明程颐所建造的道学系统与安石关于“内圣外王”的构想有任何实质上的关系。然而换一个角度看，此例与其他相关的事实（见后）也显示出：道学确是在它与“新学”的激烈抗争中发展出来的。因此至少从史学的观点说，关于道学起源与形成的问题，研究者的视域绝不能拘限于传统的道统谱系之内，单线直上而旁若无人。关于这一研究的取向与方法，下面将续有申论，姑止于此。

回到王安石的“内圣外王”论，我要进一步指出，《周官新义》关于“立春官宗伯”的注文是针对宰辅而发，要求“相王之大礼”者“外作器”、“内作德”，但同书注《春官·大司乐》之文则专指“君德”而

言，要求居天子之位者掌握住“道之体”，然后“行自外作”、“德由中出”，以建立礼治秩序。他将“内圣外王”的实现看作是人君与宰辅的共同责任，这也反射了当时儒家政治文化的一个重要面相，上篇第三章论皇帝与士大夫“同治天下”和第五章论“共定国是”即其具体表现。用现代的话说，这标志着士大夫的政治主体意识的显现。王安石则是推动这一意识的一股最重要的力量。他一再强调“内作德”、“德自中出”，然则“德”究竟何所指？他在《大人论》中说：

> 古之圣人，其道未尝不入于神，而其所称止乎圣人者，以其道存乎虚无寂寞不可见之间；苟存乎人，则所谓德也。（《临川文集》卷六六）

他在另一文中又说：

> 万物待是而后存者，天也。莫不由是而之焉者，道也。道之在我者，德也。（卷六七《九变而赏罚可言》。按：安石此意虽本之韩愈《原道》，但界定得更为精确。后来朱熹也说：“道者，古今共由之理，……德，便是得此道于身。”似由安石转手而来。见《语类》卷一三）

合此两条，可知他相信有一个统辖万有的“道”，而此“道”又“存乎虚无寂寞不可见之间”。他的语言透露出他心中的“道”确实兼具《易系辞》、释、老三种成分。但这一点属于题外，可以不论。他所谓“德”则在此两处有了极清晰的界定：“德”是个别的人所得到的“道”。正因如此，“君子反身以修德”才成为他所特别重视的一个观念。（见卷六五《易象论解》）他注《文王之什》“聿脩厥德”、“自求

多福”两句云：

足乎己，无待于外之谓德，以德求多福，则非有待于外也。（《诗义钩沉》卷一六，页224）

这里“足乎己，无待于外”和前引“由是而之焉”一样，都是借用韩愈《原道》中的说法。他和古文运动之间的思想传承关系于此可见一斑。韩愈所提供的是一个字面的界说，和“道之在我者”的实质定义并不冲突。但“以德求多福”这句话却透露了一个很重要的意思，即从“内”到“外”的程序。依照传统之说，此诗的作意本是周公告诫成王怎样才能保住“天命”，所以安石之解显然是强调惟有“内圣”才能导致“外王”。这恰好在《大人论》中得到了证实。他在此文中所用“盛德大业”（《系辞上》）四个字完全可以与“内圣外王”互易，也清楚地表达了从“盛德”转出“大业”的程序。最后，我还要引他注《文王之什》中“思皇多士，生此王国”两句，以结束这一段讨论。他说：

皇，有道之君也。王，有业之君也。皇之多士，则有道之士也。王之国，则有业之国也。以有道之士、佐有业之国，则其兴也，莫之能御矣。（《诗义钩沉》卷一六，页223—224）

根据“苟存乎人，则所谓德”的界说，注中“有道之君”与“有道之士”当然都是指“德”而言。所以注语恰可与《大人论》中的“盛德大业”相印证。此注宋代李樗已讥其“穿凿”（见《诗义钩沉》页223所引；关于李樗可参看《四库全书总目提要》卷一五《诗类一》《毛诗

集解》条)，但是这个“穿凿”却具有极不寻常的涵义。这里“有道之君”即指神宗，“有道之士”则是夫子自道，他显然是要通过说《诗》以坚定神宗对于变法的信念。由此可知安石《三经新义》虽是解经之作，其中“义”的部分则是为儒家重建秩序的大目标服务的。这不止安石一人为然，大体言之，两宋经学都逃不出这一通例。如真宗时邢昺（932—1010）“讲《孝经》、《礼记》、《论语》、《书》、《易》、《诗》、《左传》，据传疏敷引之外，多引时事为喻”。（《宋史》卷四三一《儒林一》本传）所以朱熹说：

> 所说经固有嫌于时事而不能避忌者。（《答詹帅书》二，《文集》卷二七）

让我引程颐《易传》两条与上面安石的《诗》注互证。“九二，见龙在田，利见大人”，注曰：

> 利见大德之君，以行其道。君亦利见大德之臣，以共成其功。天下利见大德之人，以被其泽。（卷一）

“姤之时义大矣哉”，注文有一句说：

> 君臣不相遇，则政治不兴。（卷三）

试加比较，这两句话和王安石所说，岂不是同一个意思，婉转表达了儒家士大夫的政治主体的意识。但在权力世界中，王、程两人的立场却恰好相反，都认为“德”在己方，而对手则未曾见“道”。细读《程

氏易传》，不但其核心部分是借宇宙秩序来建立理想的政治秩序，而且全书处处如实地反映了王安石时代的政治现实，详见第五节。其中攻击王安石的地方有时竟露骨得令人惊诧。(参看邱汉生《〈伊川易传〉的理学思想》，《中华学术论文集》，北京，中华书局，1981年，页614引《易传》卷四"鼎卦·九四"条）道学与王氏新学一方面针锋相对，另一方面却落在同一政治文化的框架之内，上面所引实例再一次提供了具体的说明。

四、道学家"辟佛"与宋代佛教的新动向

20世纪30年代以来，哲学史家论宋代道学（或理学）的起源大致都重视韩愈、李翱的先驱作用。韩愈更是第一个站出来一面辟佛，一面建立道统谱系的儒家。下及北宋，由于佛教，特别是禅宗仍然主宰着中国人的精神世界，儒家不得不继续辟佛，全力以赴夺回心性领域，以完成韩、李的未竟之业。一言以蔽之，依照这个说法，韩愈的"孤明先发"和佛教势力的持续不衰是道学兴起的两个最主要的原因。这个看法原已包括在宋以后道统论之内，根深蒂固，并非现代新说。由于现代哲学史的研究对象基本上与过去的道统史相重叠（如程、朱、陆、王与心、性、理、气），这一看法也连带着获得加强，因此流行得更广了。"继韩"与"辟佛"两点都有一定的历史根据，其重要性与有效性至今似仍无可争议。但是本书的重点与视域与哲学史不同，虽然承认此说，却无法以这一疏远的背景为满足。为了给道学的形成寻求一种比较切近的历史线索，我必须把注意力集中在11世纪之内。下面让我续本此意，将"继韩"与"辟佛"两事安置在北宋的历

史情况中作一考察。

上一节开端即已指出，宋初古文运动自始便将韩愈的原始论旨转入重建秩序——所谓"尧、舜、三王治人之道"——的新轨道之中，并不是原封不动地照本宣科。此一转变则是由时代的实际要求激成的，韩愈文章在这里所发挥的是一种媒触的功能。韩愈关于性、情等观念的讨论也同样有开风气之功，但在二程道学形成之前已辗转于各家之手。前面曾举李翱《性诠》之例，现在再举刘敞（1019—1068）《公是先生弟子记》以见一斑。刘敞死在熙宁元年，《弟子记》已载他驳王安石《原性》一文，不但争论性、情问题，而且还涉及"太极"与"五行"的关系。（按：这是周敦颐（1017—1073）《太极图说》中的问题）可知安石此文必是早年之作。（见钱穆《初期宋学》，收在《中国学术思想史论丛（五）》，《全集》本第二十册，页6—7）《原性》云：

> 夫太极者，五行之所由生，而五行非太极也。性者，五常之太极也，而五常不可以谓之性。此吾所以异于韩子。（《临川先生文集》卷六八）

这证明安石此文正是针对韩愈《原性》（《昌黎先生集》卷一一）而发，所以用同一篇名。但安石又必前有所承，不过今天已不易穷溯其源而已。根据以上简短的检讨，我们可以很肯定地说，无论是在"外王"或"内圣"方面，道学家所接触到的韩愈都已先通过了前人或同时代人的某些解释；他们并不是直接发现韩愈的人。就二程语录观察，谈到韩愈的地方最多不过十条上下，而且都无关紧要。让我引三条示例：

杨子之学实，韩子之学华，华则涉道浅。（《遗书》卷六《二先生语六》）

退之晚年为文，所得处甚多。学本是修德，有德然后有言，退之却倒学了。因学文日求所未至，遂有所得。如曰："轲之死不得其传。"似此言语，非是蹈袭前人，又非凿空撰得出，必有所见。若无所见，不知言所传者何事？（小注：《原性》等文皆少时作）（同上卷一八《伊川先生语四》）

韩退之言"博爱之谓仁，行而宜之谓义，由是而之焉之谓道，足乎己无待于外之谓德"，此言却好。只云"仁与义为定名，道与德为虚位"，便乱说。只如《原道》一篇极好。退之每有一两处，直是搏得亲切，直似知道，然却只是博也。（同上卷一九《伊川先生语五》）

第一条说他华而不实，涉道浅，是批评语。第二、第三两条都称赞《原道》一文。"轲之死不得其传"是他们兄弟道统论的根据，自然得到击节，但他先说"必有所见"，却又接着下一转语，表示不敢确定。他欣赏韩愈对于仁、义、道、德四字所下的字面界说，这一点与王安石相合，已见前文。总之，这两条的共同点是说他文中能作见"道"语，不过其实仍然未真见得，与第一条"涉道浅"（不知是二先生中何人语），意思相同。第二条注语也是程颐的话，他指出《原性》为"少时作"（按：此点后人有争议），即表示它不成熟，义理无足观。这又与上引安石《原性》中的看法相近。我们读了上面三条评论之后，便不可能再过高估计韩愈对二程的影响了。

接着我们要对于道学家"辟佛"的问题作一基本澄清。韩愈因《论佛骨表》而放逐，是直接与佛教正面作战。同样的情况也发生在

宋初。李焘《续长编》卷七乾德四年（966）四月丁巳条载：

> 河南府进士李蔼决杖，配沙门岛。蔼不信释氏，尝著书数千言，号《灭邪集》，又集佛书缀为衾裯，为僧所诉，河南尹表其事，故流窜焉。

这是韩愈故事的重演，所不同者，他是在民间攻击佛教，致为和尚所告发而已。赵宋皇室可以说是以佛教世其家，历代皇帝除真、徽二宗外多是佛教徒。太宗相信“浮屠氏之教有裨政治”，并自负“朕于此道，微究宗旨”。赵普也恭维他“以尧、舜之道治世，以如来之行修心”。（《续长编》卷二四太平兴国八年十月甲申条）这一背景对于理学史的研究是很重要的。理学初兴于北宋神宗时期，而神宗恰恰以释氏为“妙道”，以禅为“妙法”。（已见前文）理学的成熟阶段则在南宋孝宗之世，但事有凑巧，孝宗在个人信仰方面也是一位禅宗信徒。他在淳熙八年（1181）撰《原道论》，专为驳斥韩愈《原道》而作。他的最后结论是“以佛修心，以道养生，以儒治世”，大体上仍遵守太宗、神宗的家法。（见志磐《佛祖统纪》卷四七淳熙八年条，收在《大正新脩大藏经》第四九卷《史传部》一之二。详见本书下篇）皇帝崇信释氏，士大夫好禅，这是宋代政治文化的一个基本特征。我们要想认清北宋道学家“辟佛”的性质，必须以此为起点。

与唐代韩愈和宋初李蔼不同，道学家如张载、二程并没有与佛教正面交锋过；他们直接攻击的对象绝不是出了家的僧侣，而是士大夫中之在家学禅者。在这一点上他们根本改变了韩愈“辟佛”的方向。他们反对佛教的坚决态度较之韩愈只有过之而无不及，他们持以驳难佛教的理论更远为精深。但诚如18世纪一位和尚所说：

> 辟佛之说，宋儒深而昌黎浅，宋儒精而昌黎粗。然而披缁之徒畏昌黎而不畏宋儒，衔昌黎而不衔宋儒也。盖昌黎所辟，檀施供养之佛也，为愚夫妇言之也；宋儒所辟，明心见性之佛也，为士大夫言之也。……使昌黎之说胜，则香积无烟，祇园无地。……使宋儒之说胜，……不过各尊所闻，各行所知，两相枝拄，未有害也。（见纪昀《阅微草堂笔记》，卷一八《姑妄听之（四）》引五台僧明玉语）

韩愈《原道》主张"人其人，火其书，庐其居"，直接威胁到佛教的生存；道学家则在"圣人本天，释氏本心"（《二程遗书》，卷二一下）上面呶呶不休，自是无关痛痒。其中"宋儒所辟，……为士大夫言之也"一语则完全道破了历史真相。以下试本此意，略作讨论。二程语录中有一条说：

> 昨日之会，大率谈禅，使人情思不乐，归而怅恨者久之。此说天下已成风，其何能救！古亦有释氏，盛时尚只是崇设像教，其害至小。今日之风，便先言性命道德，先驱了知者，才愈高明，则陷溺愈深。在某，则才卑德薄，无可奈何它。然据今日次第，便有数孟子，亦无如之何。（下略，《程氏遗书》卷二上）

此条原文很长，上引数语也见于《程氏粹言》卷一，似是程颐的话，但也不敢完全断定。这段记载对于二程"辟佛"的认识太重要了。我们必须将所谓"昨日之会"的具体历史重新建构起来，然后才能掌握二程与谈禅的士大夫交往的一般情况。而且二程的日常生活和当时政治文化的面相也都可以由此呈露出一些片断。这条语录后面提到"持国

之为此学（按：指禅）者三十年矣”，可知此会必与此人有关。持国是韩维（1017—1098）的字，事迹见《宋史》本传。（卷三一五）叶梦得《避暑录话》卷下载：

> 范蜀公素不饮酒，又诋佛教；在许下与韩持国兄弟往还，而诸韩皆崇此二事。每燕集，蜀公未尝不与，极饮尽欢，少间必以谈禅相勉，蜀公颇病之。苏子瞻时在黄州，乃以书问救之当以何术曰：“麴糵有毒，平地生出醉乡；土偶作祟，眼前妄见佛国。”子瞻报之曰：“请公试观：能惑之性，何自而生？欲救之心，作何形相？此犹不立，彼复何依！正恐黄面瞿昙亦须敛衽，况学之者耶！”意亦将有以晓公，而公终不领。亦可见其笃信自守，不肯夺于外物也。子瞻此书不载于集。

这条记事恰可看作“昨日之会”的写照，阅后文即知。文中范蜀公即范镇（1007—1088），韩维《范公神道碑》说他“学本于《六经》，口不道佛、老、申、韩之说”（《南阳集》卷三〇），与叶梦得所说全合。在政治上他站在司马光、苏轼、韩维等一边，反对王安石“新法”，退位后大约在元丰初年移居许州（元丰三年升为颍昌府，在今河南）。韩维兄弟八人，最显赫的是三兄绛（1012—1088），先后两度与王安石共相，也是支持安石最力之一人。绛、维兄弟政治观点相反，在北宋并不足异，安石弟安礼、安国也是如此。韩维在元丰时出守颍昌，后来便定居于此。范镇参与诸韩酒宴必在元丰三年以后，因为苏轼乌台诗狱后放黄州团练副使，元丰三年二月一日到任，七年五月离去。（见傅藻《东坡纪年录》，《集注分类东坡诗》卷首）范镇为酒、禅事求救于苏轼当在初预宴时，以元丰三年的可能性为最大。（尚有他证，详后）

接着应略考二程与诸韩的关系。程颐《为家君祭韩康公（绛）文》有：

> 寒族有姻家之契，二男蒙国士之知。（《文集》卷一一）

二语，极为重要。可知程、韩不仅有姻亲关系，而且程颢熙宁二年入三司条例司为属员和程颐元祐元年入经筵都出于韩绛的力荐，程颐《谢韩康公启》及《又谢简》（《文集》卷九）即其确证。程颢死后，颐特乞韩维铭其墓，则相重可见。（《文集》卷九《上韩持国资政书》）韩维《程伯纯墓志铭》云：

> 先生之罢扶沟，贫无以家，至颍昌筑室止焉。大夫（按，指二程父珦）以清德退居，弟颐正叔乐道不仕，先生与正叔朝夕就养，无违志。……予方守颍昌，遂得从先生游。（《南阳集》卷二九）

按之《明道先生行状》（《程氏文集》卷一一），程颢罢知扶沟县事正值"官制改"，即元丰三年。可知二程移居颍昌（即"许下"）与上考范、韩宴集为同时事。又据《尹和靖语》：

> 韩持国与伊川善。韩在颍昌，欲屈致伊川、明道，预戒诸子侄，使治一室，至于修治窗户，皆使亲为之，其诚敬如此。二先生到，暇日与持国同游西湖，命诸子侍行。（引自《程氏外书》卷一二）

与韩《铭》互参，始知所谓"至颍昌筑室止焉"，其实是韩维"使治一室"，特别礼请二程来居，《铭》文是谦词，不肯自表而已。尹焞（和

靖，1071—1142）此则直接得之于韩维之子宗质（同上），自属可信。《程氏文集》卷三有程颢《酬韩持国资政湖上独酌见赠》诗，诗末注引韩维原诗题曰："湖上独酌呈范彝叟朝散、程伯淳奉议"。（《二程文集》卷三）此诗亦见《南阳集》，但诗题大异，曰：

戏示程正叔、范彝叟，时正叔自洛中过访。（卷一四）

则此诗属于大程或小程，又是一疑案。"彝叟"是范仲淹第三子纯礼（1031—1106）之字，晚年与兄纯仁（1027—1101）同居颍昌，与韩维过从也密，多见于韩诗。这里不必对二程在颍昌的行踪求之过细。从上面的第一手资料中，我们可以清楚地看到：颍昌自元丰初年便已形成反"新法"的一个政治中心，重要领袖多聚于此。二程兄弟在元丰三年曾受过韩维长期接待，后来程颐也一再来访，如绍圣三年（1096），韩维年八十时，他便来盘桓了一段时期。（见《程氏外书》卷一二）《南阳集》中"时正叔自洛中过访"一诗或即作于此时。（按：韩维原诗确为"戏示"之作，与"湖上独酌"之题完全不合，必是编文集者弟冠兄戴，并妄改"正叔"为"伯淳"，决可断言）二程和这些气味相投的人宴集畅谈，是他们生活中一个重要的面相，这也是研究道学形成的过程者所不可不知的。在这些集会中，他们谈锋所及遍及于政治、人物评论、经典解释、性、气问题、儒、释之辨等等题目，今存二程语录中颇多"韩持国"（维）、"范景仁"（镇）、"范尧夫"（纯仁）的话，大概都可追溯至颍昌时期。上面已考出，二程初至颍昌为韩维上宾和范镇移居颍昌，适同在元丰三年。如果我们推测二程"昨日之会，大率谈禅"即《避暑录话》所载"范蜀公……在许下与韩持国兄弟往还"中的一次，绝没有武断之嫌。无论如何，二程与范镇曾在韩维

酒宴中相值倾谈，则是可以断言的。这在二程语录中也有痕迹可寻。《程氏遗书》卷一记：

先生曰："范景仁论性曰：'岂有生为此，死又却为彼'，尽似见得。后却云：'自有鬼神'，又却迷也。"（《二先生语一》）

此条出李籲（端伯）之手，是公认最可靠的记录。我相信，这里所追忆的即是当时韩维席上的谈论。范镇是老派儒者，并未接受道学家新说，因此辟佛与二程同，而论鬼神则与之异。如果再将苏轼答范镇的禅机——"能惑之性，何自而生？欲救之心，作何形相？"——合在一起参究，我们便不难窥见道学中关于"心"、"性"的理论是怎样在士大夫"谈禅"的氛围中逐步发展完成的。但二程感慨于士大夫流入禅是普遍性的，并不限于他的切身经验。即就亲历者而言，也不止于韩维一家。沈僩记朱熹晚年语云：

时（按：指元祐初年）吕正献公（公著，1118—1189）作相，好佛，士大夫竞往参禅，寺院中入室升堂者皆满，当时号为"禅钻"。（《语类》卷一〇七《内任·宁宗朝》）

徐度《却埽编》也记此事，曰：

吕申公（即公著）素喜释氏之学。及为相，务为简净，罕与士大夫接，惟能谈禅者，多得从游。于是好进之徒，往往幅巾道袍，日游禅寺，随僧斋粥，讲说性理，觊以自售，时人谓之"禅钻"。（引自丁传靖《宋人轶事汇编》卷六《吕夷简》条附子公弼、公著）

“禅钻”不足论，但吕公著也与二程关系很深，他与安石在政治上分裂后，自熙宁四年至十年都定居洛阳，与司马光、邵雍、程颢等时有过从。（见邵伯温《邵氏闻见录》卷一二）二程在这一交游圈子中也必不免接触到好禅士大夫“讲说性理”。朱熹有一段话恰好把洛阳、颍昌两大士大夫中心的思想活动联系了起来。他说：

> 《遗书》首篇，明道与韩持国论禅一段，看来韩持国只是晓得那低底禅。尝见范蜀公与温公书，说韩持国为禅作祟，要想得山河大地无寸土，不知还能无寸土否？可将大乐与唤醒归这边来。今观明道答它：“至如山河大地之说，是它山河大地，又干你何事？”想是持国曾发此问来，故明道如此说。（《语类》卷九七《程子之书三》）

这也必是元丰三年的事，其时范镇在颍昌，司马光在洛阳。范与司马书当与他向远在黄州的苏轼求救，约略同时。程颢因适客居颍昌，所以当面破其说。范镇原书已不可见，司马光《传家集》中有《与范景仁书》十余通，都附有《景仁答书》，多为讨论“乐”与“中和”之作（见卷六十一至六十二），独惜未收论“山河大地”的往复文字。不仅如此，韩维有《与司马君实书》及《再答君实论中字书》（《南阳集》卷三〇），司马光也有《答韩秉国书》两通，都是讨论《中庸》首章“中和”的观念（《传家集》卷六三。按：司马光避父名“池”之讳，以“秉”代“持”，见王明清《挥麈后录》卷六），可见他们三人交互辩难的正是道学的中心论题。二程以后辈从三人游，不可能完全不受他们的感染。这样看来，后来程颐《与吕大临论中书》（《文集》卷九）不但可与王安石《周官新义》及《礼乐论》比观（已见前），也当

与司马光《中和论》（《传家集》卷六四）以及范、韩的质疑问难参伍以求。据《传家集》，司马光《中和论》是“元丰七年十月三日作”，《答韩秉国书》则次年“二月二十九日作”，已远在《周官新义》颁行之后。司马光《疑孟》十二则也作于元丰五年至八年之间（见《传家集》卷七三）；南宋倪思指出，这是有激于王安石尊孟而然。（见《四库全书总目提要》卷一二二元白珽撰《湛渊静语》条）以此推之，《中和论》之作也未必无所激。总之，当时比二程年长十余岁以上的士大夫，无论是“谈禅”还是牵连及于心、性讨论，已展开了一个探索“内圣”的共同风气（或“谈辩境域”），二程的道学即在此风气的激荡中逐步完成而后来居上。今二程语录中有一条批评司马光（君实）“常以‘中’为念”之说（《遗书》卷二上），便是最明显的证据。张载、二程所继之“韩”与所辟之“佛”早已辗转经其前及同时士大夫之众手，间接而又间接，这是无可否认的事实。即使是所谓“出入释、老，返求之六经而后得之”这一类的说法（如程颐之状程颢、吕大临之状张载），也绝不能仅从字面求解，至少不应成为思想史研究的预设或出发点。我在前面曾说，追溯道学的起源与形成，不宜单线直上，旁若无人，也是这个意思。

道学家“辟佛”的直接对象是当时士大夫中的禅风，上面已交代清楚了。紧接着我必须更进一层，从佛教方面的新变动说明道学家为什么不像韩愈那样，直接向佛教作攻击。这又是一个未经详细研究的领域，这里只能略举一二例，道其大概而止。

佛教的入世转向早始于中唐新禅宗的兴起。（见余英时《中国近世宗教伦理与商人精神》，页15—26）到了北宋，佛教的入世更深了，高僧大德关怀时事往往不在士大夫之下。又由于宋代士大夫在政治与社会上的地位上升，影响特大，释氏之徒为了弘扬佛法必须借重他们的

鼓吹之力。因此僧徒与在位士大夫之间的交游密切，也成为宋代政治文化中一个最突出的现象。我们可以毫不夸张地说，北宋名僧多已士大夫化，与士大夫的“谈禅”适为一事之两面。但更重要的则是佛教思想家因入世转向而对此世持积极肯定的态度。他们一方面广读儒家经典并阐明其意涵与价值，另一方面更公开承认治国平天下是儒家的责任，而佛教的社会存在也必须依靠儒家在治平事业上的成就。这可以说是北宋佛教的儒学化，与僧徒的士大夫化互为表里。长期以来，我们往往根据道学家“辟佛”言论的表层涵义，断定道学（或理学）驳倒了佛教，中国思想的方向从此由出世转变为入世。这个看法似是而非，与历史事实不合。深一层观察，我们便不难发现，北宋不少佛教大师不但是重建人间秩序的有力推动者，而且也是儒学复兴的功臣。理学家辟佛常常诉诸一种策略，即援引原始教义，一口咬定佛教的最终目的是舍“此岸”而登“彼岸”，因此对“此岸”不可能有任何真正的肯定。作为信仰斗争的手段而言，这在当时是可理解的。但是今天我们研究宋代儒、佛关系，却无法把这一类的论辩看得太认真。稍解“宗教俗世史”（“the secular history of religion”）的人都知道，原始教义往往随着历史发展而不断得到新的诠释。佛教度人至“彼岸”，也和基督教的“最后审判”一样，是可以无限延期的。在这一天到来之前，佛教对“此岸”的肯定与儒家并无原则上的不同。这种肯定自南北朝已见端倪，至北宋而更为显著。概说止于此，下面转入实例的印证。

前引二程语录“昨日之会，大率谈禅”条末说：

> 谈禅者虽说得，盖未之有得。其徒亦有肯道：佛卒不可以治天下国家者，然又须道：得本则可以周遍。（《遗集》卷二上）

此所谓“其徒”不是士大夫，而指释氏之徒。这句话透露出一个重要的事实：二程深知当时佛教思想的新趋向，即佛教徒已将“治天下国家”的事归之儒家，但仍然坚持他们的“道”（即“本”）更完备，更有助于“治天下”。由此可知，北宋儒、佛之争的真关键不在于“出世”、“入世”这些表面说词，而在于谁的“道”应该成为重建秩序的最后依据。那么所说的“其徒”究竟是指谁而言呢？晁说之《惧说赠然公》云：

往年孤山智圆，凛然有声当世，自成一家之学，而读书甚博，性晓文章经纬，师法韩文公。常责其学者不能如韩有功于孔氏。近则（契）嵩力辨欧阳（修）之谤，有古义士之风。（《景迂生集》卷一四）

智圆（976—1022）与契嵩（1007—1072）正是北宋初至中期提倡儒学最力的两位大师；前者属天台山外派，后者是禅宗云门四世孙，又恰好分别代表了北宋最有势力的两个佛教宗派。稍一考察他们的言论，我们不能不猜想二程语录中所说的“其徒”也许包括了此二人在内。关于智圆，先师钱穆先生《读智圆闲居编》（《中国学术思想史论丛（五）》，页103—111）一文已得其纲宗，兹据之以印证二程之说。《闲居编》卷一九《中庸子传》说：

儒、释者，言异而理贯，莫不化民，俾迁善远恶也。儒者饰身之教，故谓之外典。释者修心之教，故谓之内典也。蚩蚩生民，岂越于身心哉！非吾二教，何以化之乎？嘻！儒乎，释乎，其共为表里乎？世有限于域内者，故厚诬于吾教，谓弃之可也。世有滞于释

氏者，往往以儒为戏。岂知夫非仲尼之教，则国无以治，家无以宁，身无以安。释氏之道何由而行哉！（参看 Koichi Shinohara, "Zhi Yuan's Autobiographical Essay: 'The Master of the Mean,'" in Phyllis Granoff and Koichi Shinohara, eds. *Other Selves: Autobiography and Biography in Cross-Cultural Perspective*, Oakville, Ontario: Mosaic Press, 1994, pp.35—72）

这便是"佛卒不可以治天下国家者"一语之所指。智圆在《疏四十二章经》又说：

佛教东传，与仲尼、伯阳之说为三。然孔、老之训词，谈性命未极于唯心，言报应未臻于三世。至于治天下，安国家，不可一日无也。（中略）至于济神明，研至理……大畅其妙者，则存乎释氏之训欤？

这又显然合于"得本则可以周遍"之说了。

契嵩与张载、二程时代相接，他的言论自然是道学家所耳熟能详。他可说是宗门中士大夫化的一个典型人物。文莹《湘山野录》卷下云：

吾友契嵩师，熙宁四年（按：当作五年）没于余杭灵隐山翠微堂。入葬讫，不坏者五物：睛、舌、鼻及耳毫、数珠。时恐厚诬，以烈火重锻，锻之愈坚。嵩之文仅参韩、柳间，治平（1064—1067）中，以所著书曰《辅教编》，携诣阙下，大学者若今首揆王相、欧阳诸巨公，皆低簪以礼焉。

文莹的生平无传记可考。他自称“余杭沙门”（见《玉壶清话·序》），与郑獬（1022—1072）所言“莹字道温，钱塘人，尝居西湖之菩提寺”（《郧溪集》卷一四《文莹师诗集序》）相合。熙宁六年（癸丑，1073）刘挚（1030—1097）撰《文莹师集序》（《忠肃集》卷一〇）说二十年间两次见于荆州，一次“访予于衡阳”，又有“莹老矣”之叹，可推知他与契嵩约略同时。他也是一个活跃在士大夫之间的沙门，故姓字偶留于郑、刘集中。他和契嵩相知，也完全可信。《镡津集》卷二二有《又序》一篇，未署名，编集者疑是“莹道温”所作，即其确证。上引他记契嵩事，“今首揆王相”即王安石，“欧阳”自是欧阳修，《镡津集》卷一〇收有《上欧阳侍郎书》。同卷尚有上韩琦、富弼及其他名士大夫书，卷九复有《万言书上仁宗皇帝》，他在政治世界的活动状况，可见一斑。然而他并不是一个攀援权贵的俗僧，而是热心入世，欲有所为。苏轼《东坡志林》卷三云：

> 契嵩禅师常嗔，人未见其笑；海月慧辩常笑，人未见其怒。予在钱塘，亲见二人，皆趺坐而化。嵩既荼毗，火不能坏者五；海月比葬，面目如生，且微笑，乃知二人以嗔喜作佛事。

则其人之严肃可知，且适可与文莹所记互证。熙宁八年陈舜俞撰《镡津明教大师行业记》（《镡津集》卷首；又见《都官集》卷八），其中有一段话非常重要，其言曰：

> 当是时，天下之士学为古文，慕韩退之排佛而尊孔子。东南有章表民（按：名“望之”）、黄聱隅（按：名“晞”）、李泰伯（按：名“觏”）尤为雄杰，学者宗之。仲灵（按：即契嵩字）独居作《原

> 教》、《孝论》十余篇，明儒、释之道一贯，以抗其说。诸君读之，既爱其文，又畏其理之胜，而莫之能夺也，因与之游。遇士大夫之恶佛者，仲灵无不恳恳为言之。由是排佛者浸止，而后有好之甚者，仲灵唱之也。

据此可知契嵩之所以学韩文而得其神似，正是为了与当时古文运动排佛相对抗。他著《非韩》三十篇（《镡津集》卷一七——一九），是两百年来佛教徒对韩愈第一次最大规模的反攻。他的成功主要得力于文字。《行业记》没有把他反攻的时间讲清楚，幸好有两个文件可以帮助我们解决这个问题。绍兴四年（1134）沙门怀悟在《序》中说：

> 师……于庆历间（1041—1048），始以文鸣道于天下。（同上卷二二）

灵源《题明教禅师手帖后》第一首也说：

> 明教大师嵩和尚……妙达玄宗，博极世解，出皇祐（1049—1053）、至和（1054—1055）间，见外党有致吾法之疮疣者，则曰："予窃菩萨权，为如来使，辨而明之，以度彼惑，俾归正趣。"（同上）

合起来看可知他出面应战恰在石介（1005—1045）攻佛教最烈的时期。灵源生平不详，但第二跋尾称"叟"，则与契嵩为同时人。何以知之？上面提到的《镡津集》《又叙》中已有"灵源惟清禅师之跋师二手帖"一语，而此序纵非文莹所撰，也必在契嵩死后数年之内。以此推断，

灵源少于契嵩最多不过十岁左右。这位灵源惟清和程颐之间有一著名公案，所以我特别注意他的年代，详见下文。上引《行业记》最后一句话最为重要，它透露了北宋儒、释关系史上一个具有划时代的事实：契嵩不但阻遏了古文运动的排佛攻势，而且开创了士大夫“谈禅”的风气。陈舜俞是一位很有风骨的士大夫，观其《奉行青苗新法自劾奏状》（《都官集》卷五）即可知。因此他的《行业记》未可视为寻常谀墓之文，“仲灵唱之”一语与灵源“辨而明之，以度彼惑，俾归正趣”云云适相呼应，必有相当的真实性。假定二程“昨日之会，大率谈禅”发生在元丰三年（1080），而同条又说“持国之为此学者三十年矣”，由此上推三十年即皇祐二年（1050），那正是契嵩传布禅学最活跃的年代。我们虽没有证据断定韩维受了他的影响，但持此以旁证契嵩是开风气之一人，大概虽不中亦不甚远。（关于契嵩的生平与思想，黄启江先生的博士论文有详细研究：Chi-chiang Huang，“Experiment in Syncretism： Ch'i-sung and Eleventh-Century Chinese Buddhism，” Ph.D.dissertation，University of Arizona，1986）

但契嵩之所以能用禅家“性命之说”（这是他最常用的名词）接引士大夫，首先还是因为他在入世方面已完全肯定了儒家的基本价值。他在《原教》中说：

> 佛之道岂一人之私为乎？抑亦有意于天下国家矣！何尝不存其君臣父子邪？岂妨人所生养之道邪？但其所出不自吏而张之，亦其化之理隐而难见，故世不得而尽信。（《镡津集》卷一《辅教编上》）

这里不能泛论他的思想，只能扣紧二程所指出的佛教新趋向作一扼要的说明。当时禅家以“治天下国家”（“外王”或“迹”）归之儒家，

而仍然将“本”（“内圣”或“心”）保留给自己，这在契嵩议论中有很具体的表现，他特别在儒家经典中挑出两个文件——《洪范》与《中庸》——来发挥这一观点。他在《皇极论》（卷四）中说：

天下同之，之谓大公；天下中正，之谓皇极。中正所以同万物之心也；非中正所以离万物之心也。离之则天下乱也；同之则天下治也。善为天下者必先持皇极，而致大公也；不善为天下者必先放皇极，而废大公也。是故古之圣人推皇极于人君者，非他也，欲其治天下也；教皇极于人民者，非他也，欲其天下治也。

这段话不仅证实了他对于重建秩序的关怀与一般儒者完全一致，而且也显示出他对于古文运动的政治思潮正在进行回应。孙复、石介等人都异口同声宣扬“大中之道”，石介最敬佩的友人士建中（生于998年）的名字便取自《洪范》的“建中立极”。但他将“中正”和“万物之心”直接联系起来则表明了禅宗的立场。《中庸》便恰好为沟通儒、释提供了一道方便的桥梁。《中庸解第三》说：

或问《洪范》曰：皇建其有极说者，云大立其有中者也。斯则与子所谓中庸之道，异乎？同邪？曰：与夫皇极大同而小异也。同者以其同趋乎治体也；异者以其异乎教、道也。皇极，教也；中庸，道也。道也者出万物也，入万物也。故以道为中也。（卷四）

他有取于“中庸”当然是因为它可以直接通向佛教的“中道”。智圆早已说过：

> 儒家之“中庸”，龙树所谓“中道”义也。诸法云云，一心所变。心无状也，法岂有哉！亡之弥存，性本具也；存之弥亡，体非有也。非亡非存，中义著也。（《闲居编》卷一九《中庸子传》）

契嵩有闻于智圆之风而起，则是无可置疑的。在《皇问》一文中，契嵩提出了“皇”与“帝”的区别，大致以“皇”指“体”、指“道”，以“帝”指“用”、指“教”，相当于儒家“内圣”与“外王”之分。他的结论说：

> 彼孔氏者，以迹其教化而目之也。吾本其道具而言之也。教化、迹也；道、本体也。窥迹，则宜其有大有常；极本，则“皇”与“帝”者宜一。孔氏可谓见其徼者也，乌足以知道渊耶！（卷五）

“极本”之“本”正是二程所谓“得本则可以周遍”之“本”，二程的批评是有的放矢，在此得到了十足的证实。但是换一个角度看，王安石与道学家所向往的“内圣外王合一”的理想，也未尝不是从禅宗这一类的新论辩中得到启发的，虽然不必直接来自契嵩。（契嵩调和儒、释的议论，更详见于他的《夹注辅教编要义》。可看黄启江《论北宋明教契嵩的〈夹注辅教编要义〉》，收在他的《北宋佛教史论稿》，台北，商务印书馆，1997年，页153—200）

上面我以智圆和契嵩的思想代表北宋佛教中的一个新动向。这个动向，最简单地说，便是转而重视世间法，关怀人间秩序的重建。在这一大趋势之下，高僧大德往往精研外典，为儒学复兴推波助澜，圆、嵩两人便是其中最有代表性的人物。但是“动向”或“趋势”必须有

很多人参与才能形成，那么在圆、嵩之外，我们还能找得到其他例证吗？这个问题只有做过通盘研究之后才能解答，远远超出了本节的范围之外。为了解除读者之疑，让我仅在《闲居编》与《镡津集》两书之内各举一证。《闲居编》卷二八《师韩议》云：

吾门中有为文者，反斥本教以尊儒术，乃曰：师韩愈之为人也，师韩愈之为文也，则于佛不得不斥，于儒不得不尊，理固然也。

这几句话清楚显示出，由于韩愈的挑战，宋初释门之内儒风已动，智圆的出现已是对于既成动向的反响，而不是“孤明先发”。庆历壬午（二年，1042）契嵩撰《武陵集叙》云：

慧远和尚以有道称于四方，在天禧、乾兴间（1017—1021），其名甚振。学者无远近，归之如水，沛然就下。予少闻之，恨不识其人。晚游吴，得其语于憨、暹二师。观其发演详悉，应对次序，语言必文，不以凡近杂出。虽出入大经大论，傍及治世文书，老子、庄周之说，而不疑。（《镡津集》卷一二）

《叙》末称慧远“出于云门大师三世”，则与契嵩同门而高出一辈。他的年代略与智圆相当，而旁涉外典则与之全同。智圆《湖居感伤》诗曰：

礼乐师周、孔，虚无学老、庄。（《闲居编》卷四九）

是其明证。《叙》所云“治世文书”自非儒家莫属。有了这两个具体事例的支持，我们便更有理由相信佛教在宋初具有入世归儒的特殊倾向，而前引二程的观察也获得了进一步的印证。

如果从智圆到契嵩可以代表佛教的一种动向，我们不妨说北宋佛教内部也有一个相当于古文运动的发展，和儒家的动向是平行而又互动的。智圆接受了韩愈的儒家道统论，他在孟子以下则续之以荀卿、扬雄、王通、韩愈和柳宗元。（《闲居编》卷二六《对友人问》及卷二七《叙传神》）这个名单与柳开（947—1000）所开的完全一致，除了柳宗元之外。但柳开又自号绍先，仍然把他的先祖包括在内。（见《河东先生集》卷二《东郊野夫传》、《补亡先生传》及卷五《答梁拾遗改名书》）后来孙复与石介也都以荀、扬、王、韩上接孟子。智圆是钱塘人，虽比柳开小三十一岁，但南北悬隔，是否曾直接受到柳开的影响，今不可知。他之所以推尊王通，则因读孙何（字汉公，961—1004）《辨文中子》获得启发。（《闲居编》卷二六《读中说篇》）孙何在真宗咸平（998—1003）期间曾任两浙转运使（《宋史》卷三〇六本传），这是智圆得读其文的关键所在。无论是不谋而合，还是由于儒学新说的激动，总之他以佛教徒的身份竟对儒家传道谱系表现出如此严肃的态度，实不容等闲视之。这是和他对秩序重建的深切关怀分不开的。朱熹说太宗朝（976—997）人多尚文中子是由于关心“治道”（《语类》卷一二九《本朝三》），智圆恰是一个典型例证。在这一点上，他和柳开可以相比，即分别处于佛教和儒学新动向的最初阶段。契嵩则已进入了佛教古文运动的成熟期。他和欧阳修（1007—1072）完全同年代，各自达到了方内和方外古文创作的最高峰。他们也同样企图通过古文来推动“外王”的理想，但是却不免同床异梦：欧阳修著《本论》，认定“礼义”秩序的重建是“胜佛之本”，契嵩也向往“皇极”，

倡导“礼乐”，但深信儒教所提供的世间秩序反而是佛教存在的惟一保证。用他自己的话说，“夫迹者属教，而体者属道；非道则其教无本，非教则其道不显”。（《镡津集》卷九《万言书上仁宗皇帝》）前而已看到，智圆早已提出了“非仲尼之教，则国无以治……释氏之道何由而行”的明确命题。现在契嵩则通过《辅教编》等一系列的论述，把这一命题充分展开了。但智圆与契嵩对于秩序重建的关怀都是从佛教的立场出发的，他们也必然强调“内圣”先于“外王”。就这一点说，契嵩显然与欧阳修有严重的分歧，反而与王安石、二程的观点有异曲同工之契。他的种种说法，如“非道则其教无本”、“心也者，圣人道义之本”（卷一《劝书第一》）、“心与道岂异?”之类，若置思想的实质于不论，竟与后来理学家的议论处于同一“谈辩境域”之内。如果认真探讨道学起源与形成的问题，这也是不容轻忽的一个环节。（参看钱穆《读契嵩〈镡津集〉》，收在《中国学术思想史论丛（三）》，页113—136）

智圆与契嵩不但同精于韩文，而且同提倡《中庸》，这是北宋佛教内部的学风，毫无可疑。韩文在北宋的流行始于柳开，比智圆要早三十年左右，很可能是由儒入释的。但北宋首树《中庸》之帜者必数智圆，这早已是人所共知的事实。陈寅恪《冯友兰〈中国哲学史〉下册审查报告》云：

> 凡新儒家之学说，几无不有道教，或与道教有关之佛教为之先导。如天台宗者，佛教宗派中道教意义最富之一宗也。其宗徒梁敬之（肃，753—793）与李习之（翱）之关系，实启新儒家开创之动机。北宋之智圆提倡中庸，甚至以僧徒而号中庸子，并自为传以述其义。其年代犹在司马君实（光，1019—1086）作中庸广义之前，

似亦于宋代新儒家为先觉。二者之间，其关系如何，且不详论。然举此一例，已足见新儒家产生之问题，犹有未发之覆在也。（《金明馆丛稿二编》，页284）

陈先生所提出的是一严格的历史问题，研究哲学的人向不重视，所以这一“未发之覆”七十年来依然原封未动。我最近偶然发现了几条新史料，虽不能尽发其覆，但至少缩短了智圆与道学起源之间的一点距离。兹略述于下，以供参考。首先我要提出一假设之说，即《中庸》的发现与流传似与南北朝以来的道家或佛教徒的关系最为密切。与道家、佛教都有交涉的戴颙（378—441）曾注《礼记中庸篇》（《宋书》卷九三《隐逸》本传），佛教徒梁武帝（464—549）则有《中庸讲疏》（《梁书》卷三《武帝下》之末）。此外《隋书》卷三二《经籍志一》列《私记制旨中庸义》五卷，可能是臣下记梁武帝关于《中庸》的另一著作。（参看周一良《论梁武帝及其时代》，收在《魏晋南北朝史论集续编》，北京大学出版社，1991，页46—47）这种情况似乎表示《中庸》最早受到重视是出于佛教徒“格义”或新道家“清谈”的需要。李翱所读的《中庸》大概也来自佛教徒所传的系统。这一假说可以解释为什么智圆“以僧徒而号中庸子”这个事实。《宋史·艺文志一》（卷二〇二）所载宋代儒家专讲《中庸》之作，以《胡先生中庸义》为最先，但胡瑗（993—1059）已远在智圆之后。因此我假定《中庸》在北宋是从释家回流而重入儒门的。下面我要讲的便是这一回流的过程。

《宋史》卷三一〇《张知白传》云：

仁宗即位……以工部尚书同中书门下平章事……时进士唱

第，赐《中庸篇》，中书上其本，乃命知白进读，至修身齐家之道，必反复陈之。

仁宗即位在乾兴元年（1022），张知白除相则在天圣三年（1025）。进士唱第赐《中庸篇》，复由宰相当众宣读，这必是当时一大事，因此才记在知白传中。考之《宋史》卷四三九《文苑一·和幪传》：

是岁（按：淳化三年，992），太宗亲试贡士，幪预考校……时摹印《儒行篇》，以赐新及第人及三馆、台省官，皆上表称谢。

《儒行篇》也出于《礼记》。但何以三十年后赐进士及第必须改用《中庸篇》，其中涉及思想上的变化，盖可断言。再考之《宋会要辑稿》《选举》二之二淳化三年条：

诏赐新及第进士及诸科贡举人《儒行篇》各一轴，令至所（按：疑当作“所至”）着于壁，以代座右之诫。

这件原始文书不但证实了《宋史》的记载，而且还说明了这件事是太宗的创举，因此郑重其事，要受赐人将《儒行篇》挂在墙上，代替座右铭。这样看来，仁宗初即位便改变两朝定制，更显得不寻常了。《张知白传》的记载也见于《宋会要》，原文云：

（天圣）五年（1027）四月二十一日赐新及第《中庸》一篇。（《选举》二之七）

张知白天圣六年二月壬子死在同中书门下平章事的任上（《宋史》卷二一〇《宰辅表一》），所以五年四月他宣读《中庸篇》与实情完全相合。赐《中庸篇》时皇帝命宰相高声宣读，这又是一件隆重的创举。不但宣读，而且“至修身、齐家之道，必反复陈之”。这是一面宣读一面讲解了。所谓“修身、齐家”，必指朱熹所订的《中庸》第二十章，特别是“凡为天下国家有九经”一段，这是确定无疑的。但是《中庸》与科举发生直接关系，并不是始于天圣五年。范仲淹（989—1052）文集中有一篇《省试“自诚而明谓之性”赋》（《范文正公集》卷二〇）。所谓“省试”，指进士的礼部考试，因放榜于尚书省而得名。查《范文正公年谱》（附文集末）大中祥符八年（1015）条云：

> 甲第九十七名。试“置天下如置器赋”。

所引赋名不同，当是殿试的题目，故不必致疑。可知省试用《中庸》出题，至少早于赐《中庸篇》十二年。以此推之，真、仁两朝之际，知贡举的士大夫中早已有人在提倡《中庸》了。范仲淹又写了一篇《南京府学生朱从道名述》（《范文正公集》卷六）在“从道”两字上大作文章，略曰：

> 然则道者何？率性之谓也；从者何？由道之谓也。臣则由乎子，忠则由乎孝，行己由乎礼，制事由乎义，保民由乎信，待物由乎仁。此道之端也。子将从之乎，然后可以言国，可以言家，可以言民，可以言物，岂不大哉！若乃诚而明之，中而和之，揖让乎圣贤，蟠极乎天地，此道之致也。必大成于心，而后可言焉。

此文全就《中庸》发挥，充分表达了由修身、齐家而建立理想秩序的意识，而且也含有“内圣”与“外王”相贯通的观念。据《年谱》，此文作于天圣六年，适在赐《中庸篇》的第二年，则此事在他的心理上所发生震动之大，可以想见。只有在掌握这一背景之后，我们才能懂得下面这个理学史上最著名的故事。吕大临《横渠先生行状》曰：

> 当康定（仅一年，1040）用兵时，年十八（按：误。当从《宋史》本传作“二十一”）……上书谒范文正公。公……因劝读《中庸》。（《张载集》附录，中华书局点校本，1978年）

范仲淹为什么单单劝张载读《中庸》？这个问题似乎从来少有人注意。现在背景既明，则科举制度的发展也直接有助于道学的兴起，便成为无可否认的事实了。这不能说是一件无关宏旨的小事。

接着让我对《中庸》在真宗、仁宗之际由释归儒的过程试作一推测。范仲淹在大中祥符八年（1015）的省试中既已赋“自诚而明谓之性”，可知试官中必有熟读《中庸》的人。从这一点出发，我仔细考察了四次进士试的主考名单，始于真宗祥符八年，即范仲淹应试的一次，终于仁宗天圣五年（1027），即赐《中庸篇》的一次。我的目的是想找出其中有多少位是和佛教有关系的。这虽不能完全证实我的假设，但毕竟比茫无所据的猜想要踏实得多。当时进士科考试照例有一位“知贡举”，三位“同知”，幸而他们的名字都保留在《宋会要》中（《选举》一之八至一之九），兹分年列举于下，排第一人的是“知贡举”：

大中祥符八年（1015）赵安仁、李维、盛度、刘筠

天禧三年（1019）钱惟演、王晓、杨亿、李谘

天圣二年（1024）刘筠、陈尧佐、刘烨、宋绶

天圣五年（1027）刘筠、冯元、韩亿、石中立

重复者不计，共得十四人。除王晓外其余都有传在《宋史》。初步检查史料，至少其中七人与佛教有密切关系。兹依出场顺序，举证于下：

一、赵安仁（958—1018）。志磐《佛祖统纪》卷四四大中祥符六年（1013）八月："兵部侍郎译经润文官赵安仁奉诏编修大藏经录成，凡二十一卷，赐名大中祥符法宝录。"

二、李维。他是李沆（947—1004）之弟，两人都深于内典，见《宋史》卷二八二沆传。大中祥符三年（1010）维奉诏"出经论题目考试沙门，以为迁补左右街之序"。（《佛祖统纪》卷四四）天禧五年（1021）他出任译经润文官。（同上）他的佛学造诣可知。他又与杨亿同奉旨裁定《景德传灯录》，见后文。

三、刘筠。他是杨亿所识拔的人，后与之齐名，时号"杨刘"。（见《宋史》卷三〇五本传）所谓"西崑体"即以他们两人为最高代表。刘攽《贡父诗话》记："刘子仪（筠）送人诗曰：'惠和官尚小，师达禄须干。'谓柳下惠、子张也。或除去官字示人曰：'此必蕃僧名达禄须干。'闻者大笑。"（引自丁传靖《宋人轶事汇编》卷六《杨亿、刘筠》条）除掉"官"字，原诗便成了"惠和尚小师达禄须干"，确像是胡僧的名字，所以可笑。这当然是因为他平时好谈论佛的缘故。

四、杨亿（974—1020）。在11世纪中叶古文运动大盛之前，杨亿不但独步文坛，士大夫相率入禅的风气也是他掀起来的。他在思想界的影响力绝不在文学之下。石介在景祐二年（1035）说："今天下有杨亿之道四十年矣。"（《怪说中》，《徂徕文集》卷五）这句话应该包

括西昆文体和禅风两方面而言。《景德传灯录》便是他和李维、王曙共同裁定的，《录》前有他的《序》，卷三十末附有《寄李维书》（见1916年刘氏覆刻元延祐本。参看陈垣《中国佛教史籍概论》，北京，科学出版社，1957，页86—90）。这一《序》、一《书》不见于《武夷新集》（四库本），可知他的文字已多散失。《宋史》本传（卷三〇五）只轻描淡写地说他“留心释典禅观之学”，事实他是临济宗的正式信徒。（李遵勗《天圣广灯录》卷一八）《佛祖统纪》卷四四有关他的记载多不胜举，可证他是儒、释沟通的一个关键人物。

五、陈尧佐。他的生卒年不详。我们只知道他在景祐四年（1037）除相，次年去位。他自志其墓有“寿八十二不为夭”之语（《宋史》卷二八四本传），可知其人实享高寿，但卒年已无从断定了。本传记他“见动物必戒左右勿杀”，则守佛戒甚严。《青箱杂记》曰：“陈文惠公（他的谥号）亦悟性理，尝至一古寺，作偈曰：‘殿古寒炉空，流尘暗金碧。独坐偈无人，又得真消息。’”（卷一〇）他大概是一个虔诚的佛教徒。他不但在天圣二年同知贡举，上一届（天禧三年）杨亿参加的那一次，他也在幕后。原来他是那一年“定考试条制”之一人，因为出了弊端，受到“降黜”的处分，才留下了档案记录。（《宋会要辑稿》《职官》六四之二四）

六、宋绶。景祐三年（1036）他以参知政事兼续修《法宝录》的润文官。（《佛祖统纪》卷四五）他又曾与夏竦同试童行诵《法华经》（欧阳修《归田录》卷一），尤非于佛学具有基本知识不可。

七、韩亿（972—1044）。他是韩维（持国）的父亲，也是竦氏兄弟好禅的源头，不须更有所论证。（生卒年见苏舜卿《韩公行状》，《苏舜卿集》，中华书局标点本，1961年，卷一六，页243）

以上所论七人，占四次贡举的主试官之半。但其中刘筠出场三

次，故以人次计，超过半数。另外七人之中，钱惟演是吴越王俶之子。钱俶“崇信释氏，前后造寺数百，归朝又以爱子为僧”。（《宋史》卷四八〇《世家三 · 吴越钱氏》）石中立（972—1049）则与杨亿、刘筠“相厚善”，景祐、宝元之际（1037—1038），他和王随、陈尧佐、韩亿四人同时执政，又同时罢免（《宋史》卷二六三《石熙载传附》）。“不知其人，视其友”，他的思想倾向，略可推知。所以钱、石两人同有崇信佛教的嫌疑，但因尚未发见其他材料，姑不计入。通观以上四届贡举，杨亿、刘筠实为中心人物。杨亿若非先卒（天禧四年，1020），后两届的主考官也许还轮不到刘筠。尤其是范仲淹省试赋“自诚而明谓之性”的那一届（大中祥符八年），四考官之中三位都有明显的佛教背景。这绝不能视为偶然；《中庸》通过好禅的试官而进入贡举制度毋宁是很自然的。关于这一点，后面还有其他证据支持这一推断。天圣八年（1030）的进士试又发生了一项重大的变化。《宋会要辑稿》本年四月四日条载：

> 赐新及第进士《大学》一篇。自后与《中庸》间赐，著为例。（《选举》二之七）

这是对上一届赐《中庸》的更改，从此《大学》与《中庸》轮流“间赐”，成为定制。据《会要》（《选举》一之八），这一届知贡举的是晏殊（991—1055），第二年便奉敕撰《六祖衣钵记》（《佛祖统纪》卷四五天圣九年条）。同知三人中有王随，更是与杨亿齐名的佛教信徒。景祐元年（1034）他删节《景德传灯录》为十五卷（《佛祖统纪》卷四五），即佛教史籍中著名的《传灯玉英节录》（见胡寅的《序》，收在《斐然集》卷一九）他临死之夕，作偈而逝。（《青箱杂记》卷一〇）

当时何以有此变更？是否涉及某种争论？史料不足，今已不能解答。但是就道学的起源而言，这是一个划时代的事件。理学家后来奉为《四书》的两大圣典都通过科举而从此遍传天下了。程颐曾毫不客气地指出：

> 《儒行》之篇，此书全无义理，如后世游说之士所为夸大之说。观孔子平日言语，有如是者否？（《遗书》卷一七）

同样的话他在另一场合又重复了一次。（卷一九）过去我们不理解他为什么单单挑出《儒行篇》来予以痛斥。现在我们完全明白了，这是针对太宗淳化三年赐进士《儒行篇》而发。他既然对《儒行篇》如此注意，则仁宗初年赐《中庸》和《大学》之事必然在他心中留下了更深刻的印象。我们可以肯定地说：道学家的兴起并不是遍读《六经》，经过仔细权衡，最后才决定将《大学》、《中庸》两篇选出来作为儒家的基本文献。他们也不可能是直接从韩愈、李翱的文字中得到了启发。为什么呢？因为这一类的说法都不免舍近求远，不着边际，与思想史的一般进程太格格不入了。我们必须破除“返之六经而后得之”或“读孟子而自得之”这些神话，才能真正开始研究道学起源与形成的问题。

上面我试图从佛教的儒学化和沙门的士大夫化说明北宋初期至中期儒、释之间的互动；而互动的关键则在于佛教徒和士大夫一样，也要求一个合理秩序的建立。在儒学化与士大夫化的过程中，高僧大德往往从自己的观点出发，选择适合需要的儒典，进行深入的了解并提出某些看法。这些看法则在他们与士大夫的交往中辗转传进儒学的世界。他们的看法不必为儒者所接受，甚至遭到拒斥，但仅就将儒者的注意力引导至某些特定经典这一事实来说，他们的作用已经很大了。

《中庸》在宋初的流传状况便是一个最明显的例证。从智圆到契嵩，《中庸》的解释权显然掌握在佛教徒的手中。对照之下，北宋儒家最早有专书研究《中庸》而又发生过影响的则只能追溯到胡瑗（993—1059）。《宋史》卷四三一《儒林·邢昺传》记昺（933—1010）景德四年（1007）辞朝回曹州曰：

> 入辞日……特开龙图阁，召近臣宴崇和殿……昺视壁间《尚书·礼记》图，指《中庸篇》曰：凡为天下国家有九经，因陈其大义，上嘉纳之。

这个故事说明崇和殿的墙上绘有《礼记》图，《中庸篇》列在其中。邢昺曾教过真宗《礼记》（同上），自然熟悉《中庸篇》的内容。他特别指此篇为说，似乎显示《中庸》已可脱离《礼记》而具有独立的地位。此事发生在范仲淹“省试”前八年，则更值得注目。但是他专挑出“凡为天下国家有九经”一章来发挥“大义”，可见他仍视《中庸》为讲“外王”之作，并未重视其“内圣”的部分，与天圣三年（1025）张知白讲解的重点相去甚远。这和胡瑗以下将《中庸》的重点逐渐移向“内圣”，大有不同。然而范仲淹“省试”的题目——“自诚而明谓之性”（朱熹定本第二十一章）明明是“内圣”领域中的核心问题。当时只有佛教徒如智圆之流对此最擅胜场，儒学阵营内似少其人。所以我不得不假定，出题者是受佛教影响的士大夫，如编次《景德传灯录》的李维或与杨亿齐名的刘筠都是可能的人选。范仲淹应试时胡瑗只有二十五岁，大概还在泰山十年苦学的期间，自然绝无可能有任何影响。我断定胡瑗之前，儒家还没有人专从“内圣”的角度研究《中庸》并不是仅仅依靠前面所引《宋史·艺文志》的书目。我的主要根

据是晁说之在政和五年（1115）所写的《中庸传》（《景迂生集》卷一二）。此文之末附列了一张古今解《中庸》的儒者名单，其中可确定为宋代者是：胡先生（瑗）、温公（司马光）、刘侍读（敞）、二程先生、横渠先生（张载）六人。此外还有不指名的“近世”一人，这是他在该文中批评的对象，疑即王安石，因为他和程门的杨时一样，是司马光弟子中专门攻击“新学”的人。他对古今讲《中庸》的著作搜寻极力，连早已失传的古代《中庸说》二篇（《汉书》卷三〇《艺文志·礼家》）也注意到了。有了这张名单，我们便可完全心安理得地说，北宋儒家研究《中庸》的“内圣”涵义者确自胡瑗始。尤其应该指出的是：晁说之“晚年颇信佛氏之说”，甚至自称“天台教僧”。（《宋元学案》卷二二《景迂学案》）从他对智圆、契嵩特致推重的情形来判断（见前引《慎说赠然公》），圆、嵩两人关于《中庸》的论说至少对他撰《中庸传》发生过媒触作用。又其师司马光元丰八年（1085）与韩维辩论“中”字之义，也指出韩氏采“佛老之说”，解“中”为“虚无”，以致认“虚无为众本之所自出”。（《传家集》卷六三《答韩秉国书》）可见即使在张载、二程的时代，儒家士大夫对于《中庸》的理解也未能完全摆脱佛教的纠缠。即在南宋，朱熹解“中也者，天下之大本”曰：“大本者……天下之理皆由此出，道之体也”；虽与韩维有“虚”、“实”之别，但“理皆由此出”与“众本之所自出”之间毕竟在思想上留下了移形换位的痕迹。前面已讨论过，契嵩一方面追随智圆，将《中庸》的“中”理解为释氏之“道”（《中庸解第三》），而另一方面他又断言：“道，本体也。”（《皇问》）试看这和朱熹所谓“大本者……道之体也”在语言结构上多么相似！我当然不是说朱熹曾受到韩维或契嵩的任何影响，我甚至相信他完全没有接触过上引的文字。我企图说明的只是一个简单的事实，北宋释氏之徒

最先解说《中庸》的“内圣”涵义，因而开创了一个特殊的“谈辩境域”（“discourse”）。通过沙门士大夫化，这一“谈辩境域”最后辗转为儒家接收了下来。诚然，道学家进占《中庸》的营垒之后，顿改旧观，好像李光弼取代了郭子仪的朔方军一样。但是无可否认的，他们与士大夫化的沙门（如智圆、契嵩）或禅化的士大夫（如韩维）仍然处在同一“谈辩境域”之内，正如李光弼发号施令的所在毕竟还是郭子仪的旧营垒。这也是理学兴起所经过的另一历史曲折。

以上所勾勒的是宋初以来儒、释互动过程的一个基本轮廓。在结束本节之前，我还要介绍下面这一条记载：

> 近世释子多务吟咏，惟国初赞宁独以著书立言、尊崇儒术为佛事，故所著《驳董仲舒繁露》二篇、《难王充论衡》二篇、《证蔡邕独断》四篇、《斥颜师古正俗》七篇、《非史通》六篇、《答杂斥诸史》五篇、《折海潮论兼明录》二篇、《抑春秋无贤臣论》一篇，极为王禹偁所激赏。故王公《与赞宁书》曰：“累日前蒙惠顾谀才，辱借通论，日殆三复，未详指归。徒观其涤《繁露》之瑕，劘《论衡》之玷，眼瞭《独断》之瞽，针砭《正俗》之疹，折子玄之邪说，泯米颖之巧言，逐光庭若摧枯，排孙郃似图蔓，使圣人之道无伤于明夷，儒家者流不至于迷复。然则师胡为而来哉？得非天祚素王，而假手于我师者欤！”（《青箱杂记》卷六。按：禹偁此书不见于今本《小畜集》与《小畜外集》，《佛祖统纪》卷四四咸平四年（1001）条所引较详，可参看）

赞宁（919—1001）原为吴越钱氏僧统，入宋后奉敕在杭州撰《宋高僧传》三十卷。据王禹偁（954—1001）《通惠大师文集序》，赞宁于

“清泰初（934）入天台山受具足戒”（《小畜集》卷二〇），则当属天台宗。智圆和他同乡又同宗，而“平生宗释复宗儒”（《闲居编》卷三七《挽歌词》）复适与之契合，其间必有渊源。吴自牧《梦粱录》记杭州历代高僧，赞宁之后便有“孤山智圆法师自号中庸子”（卷一七《历代方外僧》条），可资旁证。王禹偁说赞宁是为孔子而来，这句话便是佛教儒学化的最有力的见证。赞宁关于“外学”的著述也为儒、释互动提供了一个具体的实例。《宋史》（卷三〇六）本传特别记载孙何“著《驳史通》十余篇”。这必然是受了赞宁《非史通》六篇的直接影响。我为什么敢如此断定呢？因为孙何是王禹偁淳化三年（992）知贡举所取的进士。大概在至道元年（995）他《送孙何序》（《小畜集》卷一九），称许孙氏“师戴六经，排斥百氏，落落然真韩、柳之徒”。但禹偁初识赞宁则在后者入京进呈《宋高僧传》的时候。《传》成于端拱元年（988）十月（见《传》前赞宁《表》），入京必在次年。《青箱杂记》所引禹偁《与赞宁书》则明是初晤后所作。所以从写作时间和王禹偁与他们两人的关系推断，孙何必是从其座师处获知赞宁《非史通》，然后才继续加以发挥。刘知几《史通》在宋初并非流传甚广的书，是否已有印本，也大成问题。苏轼（1037—1101）听“老儒先生”说，他们“少时欲求《史记》、《汉书》而不可得”。（《经进东坡文集事略》卷五三《李君山房记》）以苏轼的年代推算，这些“老儒先生”可能比孙何、王禹偁还要小十年以上，其时《史记》、《汉书》还很稀见，何况《史通》这样比较冷僻的书呢？所以这一实例非常可贵，使我们确知宋初儒、释之间是怎样互相交流、互相影响的。（关于赞宁与士大夫的交涉，可看 Albert Welter, “A Buddhist Response to the Confucian Revival: Tsan-ning and the Debate over *Wen* in the Early Sung,” in Peter N. Gregory and Daniel A. Getz, Jr. eds., *Buddhism*

in the Sung, Honolulu: University of Hawaii Press, 1999, pp.21－61）前文推测真、仁之际《中庸》由释归儒的经过，我仅举出几位与佛教有密切关系的考官为可能的中介人物。这是法律上所谓间接性的旁证（"circumstantial evidence"），很难定案。现在《史通》一案则显示佛教徒（如赞宁）研究儒学著作，经过所交游的士大夫（如王禹偁）的介绍，竟可为排佛的儒者（如孙何）所继承。在这一具体例子的启示下，让我试看下面这条记载：

> 法照，不妄交游，与和靖先生（即林逋，967—1028）同时僧智圆为友，宰臣王钦若（962—1025）、王随、王化基（944—1010）深敬之。（《梦粱录》卷一七《历代方外僧》条）

法照本人的来历尚待考，但他却是一座桥，将智圆和朝中士大夫连结了起来。这三个人先都官至宰相（钦若、随）或参知政事（化基），所以《梦粱录》以"宰臣"称之。王钦若天禧元年（1017）以宰相而"兼译经润文使"，三年出镇钱塘，又率僚属诣天竺灵山请慈云法师讲《法华经》。（《佛祖统纪》卷四四）王随即天圣八年同知贡举者之一，事已见前。只有王化基与佛教的渊源尚待续考。通过法照，这三个人都可能直接或间接知道中庸子智圆及其著作，其中尤以王随的可能性为最大。这条记载虽仍不能提供《中庸》由释归儒的明确线索，但极度缩小了我们推测的范围。（参看 Chi-chiang Huang, "Elite and Clergy in Northern Sung Hang-chou: A Convergence of Interest," in Gregory and Getz, eds., *Buddhism in the Sung*, pp.295－339）

我在本节开始时便已说过，道学家如张载、二程所辟之"佛"主要是以士大夫为对象：他们并没有直接继承韩愈，与佛教正面作战。

通过以上“方内”、“方外”的多面论证与辨析，我希望大致澄清了这一论断。但这不是否认道学家曾与佛弟子有过直接交往的事实。《程氏遗书》卷三载：

> 先生少时，多与禅客语，欲观其所学深浅，后来更不问。

这是程颐早年的事，“禅客”指僧徒，非谈禅士大夫。“欲观其深浅”云云则是门人事后夸张之词。少年时代的程颐正在“求道”阶段，岂能与禅师接谈之下便立刻可以判断其“深浅”？程颢、张载也无不如此。他们早期与佛教接触是否在思想上留下了某些印迹？这也是有关道学起源的重要问题，不可完全置之不论。兹举一二例，稍发其覆。朱熹说：

> 近看《石林过庭录》，载上蔡（谢良佐，1050—1103）说伊川参某僧，后有得，遂反之，偷其说来做已使，是为洛学。某也尝疑如石林之说固不足信，却不知上蔡也恁地说，是怎生的？向见光老示及某僧《与伊川居士帖》，后见此帖乃载《山谷集》中，后又见有跋此帖者，乃僧与潘子真（原注：潘淳，乃兴嗣之子也）帖，其差谬类如此。但当初佛学只是说，无存养的工夫，至唐六祖始教人存养工夫。当初学者亦只是说，不曾就身上做工夫，至伊川方教人就身上做工夫。所以谓伊川偷佛说为己用。（《语类》卷一二六《释氏》。按：此条是黄义刚记癸丑，1193，后所闻）

又据下一条门人问语：“灵源与潘子真书，今人皆将做与伊川书，谓伊川之学出于灵源也。”则知“某僧”即灵源，程颐早年曾向他参请过。上引语录中，石林当是叶梦得（1077—1148）；光老即道光，号佛照，

孝宗与陆九渊兄弟都曾向他问禅。(见叶绍翁《四朝闻见录》乙集《光拙庵》条；陈淳《北溪大全集》卷二四《与赵司直季仁》二及卷三二《与郑行之》)玩味朱熹的语气，他好像亲从光老处得见灵源此帖，则也与之有往来。最可注意的是朱熹在这里仅辨灵源帖为张冠李戴，却并无一语否认程颐参灵源有所得之事。不但不否认，而且点明了所得即在“存养工夫”方面。谢良佐是程门高弟，既坦承其事于其师生前，朱熹是程学的完成者，复重认于百年之后，则道学家的修养工夫颇有得于禅宗，其案已定。上引程颐“少时与禅客语”的记载更是此事的内证。关于灵源其人，这里不能深入考索，但就前引《镡津集》末附录灵源《题明教禅师手帖后》二首推断，他与契嵩同时而略晚，大概长于程颐二十岁左右。这两首《题后》为我们提供了新证，可据以推知二事：其一、以灵源的年龄及其在佛教中的地位而言，程颐早年确曾向他请益，无可再疑；其二、灵源推重契嵩，首在其能破儒家士大夫对佛教的误解与攻击。程颐来求教时他曾以契嵩新说相告，几乎是不可避免的。此所以程颐洞然于佛教的新动向，而有“其徒亦有肯道：佛卒不可治天下国家者”一番话，已见前文。现在我们可以进一步断定，所谓“其徒”，必包括灵源与契嵩两人在内。

让我再举张载为例，说明佛教思想怎样直接进入道学之中。张载是否曾亲访禅师，如程颐之于灵源，今不可知。但他在读《中庸》之后，意犹未足转而沉浸于释、老之书累年，则见于吕大临所撰《行状》，自是事实。前面引二程《遗书》(卷二上)《昨日之会，大率谈禅》条中，有一句话应该重录于此，以便讨论：

> 今日之风，便先言性命道德，先驱了知者，才愈高明，则陷溺愈深。

据此语，则当时禅学对于儒家士大夫吸引力最大的地方便在“性命道德”的“内圣”领域。恰好张载在这个问题上提出了一个明确的看法。他说：

> 道德性命是长在不死之物也，己身则死，此则常在。（见《经学理窟·义理》，收在《张载集》中，北京，中华书局标点本，1978年，页273）

我想任何人都不难一望而知，这是把佛教“身死性存”的观念原封不动地搬进儒学来了，连字面也没有改变。但这是他的中心思想，《正蒙·太和》以气之聚散说“死之不亡者，可与言性”（同上，页7），也是此意。当然，如果细加分析，他和释氏之间确存在着一个重要区别，即他不承认个体的“性”死后长存，但却必须肯定集体的“道德性命”长在不死，因为这是人间秩序的终极保证。张载援释人儒早已为朱熹所揭出，他说：

> 横渠辟释氏轮回之说。然其说聚散屈伸处，其弊却是大轮回。盖释氏是个个各自轮回，横渠是一发和了，依旧一大轮回。（《语类》卷九九《张子书二》）

这真可谓一语破的。正是为了补救这个“大轮回”说，程颐才不得不改从《易·系辞》中“日新”和“生生”的观点来说“气之终始”，其言曰：

> 凡物之散，其气遂尽，无复归本原之理。天地间如洪炉，虽生物销铄亦尽。况既散之气，岂有复在？天地造化又焉用此既散

> 之气？其造化者，自是生气。……此是气之终始。开阖便是易，“一阖一辟谓之变。”（《遗书》卷一五《伊川先生语一》）

这明明是驳正张载的“大轮回”的理论，不过没有指名而已。但张载所谓“聚亦吾体，散亦吾体，知死之不亡者，可与言性矣”，显然是为了与佛教争信徒而提出的，因为它毕竟为个人的死后存在保留了一点余地。程颐“物散气尽”之说虽然彻底与佛教划清了界线，却也因此失去了与佛教竞争的能力。即使在当时士阶层中，我们也不容低估关心死后世界的人数，何况北宋禅宗的“道德性命”之说，其涵义远远超出了个人生死的关怀！王安石因为雪峰义存“为众生作什么！”一句话而毅然出任宰相，正是这一“道德性命”的最高体现。（见上节）黄庭坚（1045—1105）《跋王荆公禅简》云：

> 荆公学佛，所谓“吾以为龙又无角，吾以为蛇又有足”者也。然余尝熟观其风度，真视富贵如浮云，不溺于财利酒色，一世之伟人也。（《豫章黄先生文集》卷三〇）

这是说他虽学佛，然而并不像一个出世的僧人，却念念不忘要成就“仁济万物”的“盛德大业”。（《大人论》）神宗挽留王安石说：“卿所以为朕用者，非为爵禄，但以怀道术可以泽民。”（见上节）与黄庭坚“真视富贵如浮云”的证词如出一口。“出世”、“入世”，相反相成，王安石有之。“仁济万物”、“道术泽民”当然都是儒家的故物，但背后的精神动力则已是儒、释汇流的混合体，其中释氏的“道德性命”显然占有更大的比重。这一点必须从北宋云门宗入世转向和儒学化的特殊背景中去寻求解答的线索。契嵩在康定元年（1040）曾力劝一位隐者

"自然子"接受朝廷"求儒于草泽"的号召。他说：

> 自然子读书探尧、舜之道，岂宜自私！得志推诸天下，与人共之；不得已山林而已。（中略）彼长沮、桀溺者，规规剪剪，独善自养，无有忧天下之心，未足与也。自然子固宜思之。与其道在于山林，曷若道在于天下？与其乐与猿猱麋鹿，曷若乐与君臣父子？（《镡津集》卷八《西山移文》）

这些话出于一位禅师之口，简直令人难以置信。这里所传达的岂不就是范仲淹"先天下之忧而忧，后天下之乐而乐"的意识吗？另一位与二程同时的云门福昌知信（1030—1088）也说：

> 一切圣贤，出生入死，成就无边众生行。愿不满，不名满足。（黄庭坚《福昌信禅师塔铭》，《黄先生文集》卷二四）

这是未度己、先度人的真菩萨行，与同时儒家重建人间秩序的深心弘愿，恰好殊途同归。所以释氏"道德性命"当时征服了无数士大夫的心灵，绝非偶然所致。元丰五年（1082）司马光《书心经后赠绍鉴》云：

> 佛书之要，尽于空之一字而已。或问扬子：人有齐生死、同贫富、等贵贱，何如？扬子曰：作此者其有惧乎！此经（按：心经）云：照见五蕴皆空，度一切苦厄，似与扬子同指。然则释、老之道皆宜为忧患之用乎？（《传家集》卷六七）

元丰七年他又作《老、释》一短文，曰：

> 或问老、释有取乎？迂叟曰：有。何取？曰：释取其空。……或曰：空则人不为善，……奈何？曰：非谓其然也。空取其无利欲之心，善则死而不朽，非空矣。（同上卷七四《迂书》）

司马光的儒家立场是无可怀疑的，他和张载、二程的关系更是十分密切，但是却有取于释氏之“空”，以其“宜为忧患之用”，又能使人“无利欲之心”。在这一点上他和王安石之间是没有基本区别的。他们都可以说是以释氏的“出世”精神作儒家的“入世”事业。

道学家在士大夫群中“辟佛”，首先便要求重建儒家的“道德性命”以取代禅宗在“内圣”领域的独尊地位。但这一要求，似乎也是王安石最先明白提出的，他在《礼乐论》中说：

> 呜呼！礼乐之意不传久矣，天下之言养生修性者，归于浮屠、老子而已。浮屠、老子之说行，而天下为礼乐者，独以顺流俗而已。夫使天下之人驱礼乐之文以顺流俗为事，欲成治其国家，此梁、晋之君所以取败之祸也。然而世非知之也者，何耶？特礼乐之意大而难知，老子之言近而易轻。圣人之道得诸己，从容人事之间而不离其类焉。浮屠直空虚穷苦，绝山林之间，然后足以善其身而已。由是观之，圣人之与释、老，其远近难易可知也。（《临川文集》卷六六）

二程在韩维宴后的感慨，正与此相同。安石此《论》以“中”、“和”两字阐明礼、乐之意，并以生为主线，将性、命、心、气等观念组织起

来，其建立儒家“道德性命”的意图是十分露骨的。不过他的宗派意识不强，虽以儒学为主轴，却不排除释、老于“道”之外，这当然不是道学家所肯接受的。所以严格地说，儒家“道德性命”的系统建构是道学的特有贡献，在北宋儒学史上具有划时代的意义。

从整体动向观察，道学的兴起毫无疑问代表了北宋儒学发展的最后阶段。上一节已指出，从宋初开始到仁宗朝大盛的古文运动是第一阶段，首先以“三代”为号召，提出全面重建秩序的要求。第二阶段以政治改革的姿态出现，发轫于庆历（1041—1048）而归宿于熙宁变法；王安石的新学则代表了这一阶段的儒学主流。这三个阶段一环套一环，在时间上是互相重叠的。所以初期道学家如张载、二程一方面上接古文运动的余响，另一方面也一度投身于熙宁变法。本节则进一步揭示，宋代佛教内部也发生了一种新动向，同样强调人间秩序的首要性。这一动向不仅表现在思想上对儒家伦常的肯定，如上所述，而且还落实在丛林制度之中。当时寺院的日常秩序与政治秩序之间便出现了一种紧密而微妙的配合。正如陈垣所云：

> 当宋室全盛及南渡，君相皆崇尚三宝，其时尊宿，多奉敕开堂，故有祝颂之词，帝王之道，祖师之法，交相隆重。（《清初僧诤记》，北京，中华书局，1962，页90）

所谓“开堂祝颂”即禅师开堂讲法之前，先拈香为君、相祝福。大慧宗杲（1089—1163）绍兴七年（1137）七月二十一日在临安明庆院开堂的一幕便是一个有趣的实例。（见《大慧普觉禅师语录》卷一。收在《大藏经》第四十七册《诸宗部四》，页811）苏轼《夜至永乐文长老院，文时卧病退院》诗中有“病不开堂道益尊”之句，则显示此制在北宋盛行之

一斑。（《集注分类东坡先生诗》卷五）所以专就“外王”一面说，北宋儒家实已无佛可辟。但佛教儒学化和沙门士大夫化毕竟也让禅宗的“道德性命”普遍进入了儒家士大夫的识田之中。这才是道学家“辟佛”的直接对象，然而已在儒门之内了。道学家确以建立儒家“道德性命”之学为他们的主要使命，而且也基本上达成了这一使命。那么，在他们达成了使命之后，是不是士大夫的禅风便从此一扫而清了呢？这是别一问题。不但程颐在北宋感到“无可奈何佗，……便有数孟子，亦无如之何”。（《遗书》卷二上《昨日之会，大率谈禅》条）朱熹在淳熙末年（1188—1189）也感慨万千地说：

> 释氏之教，其盛如此，其势如何拗得他转？吾人家守得一世再世，不崇尚他者，已自难得。三世之后，亦必被他转了。（《语类》卷一二六《释氏》）

他们两人的悲观言论如实地反映了当时的思想状态，使我们确知后世所谓“理学既出，佛教便衰”，是无根的宣传。虽然如此，道学家重整“道德性命”仍然是不朽的成就，在佛教之外另开辟了一个精神的世界。道学（或理学）与“内圣之学”之间的认同（“identity”）便是在这一根据上面建立起来的。但是以这一认同为出发点，后世逐渐形成一种相当普遍的看法，即宋代儒学便是道学，而道学则专讲“道德性命”。不但如此，“道德性命”之学虽自孟子以后中断了一千多年，但“道德性命”本身则自有独立的生命——即所谓“长在不死之物”，因此通过宋代道学家重续绝学的努力，它又获得了更明确的呈现方式，基本上不受外在事象变动的干扰。这个看法原出于宋以后道统论的“大叙事”（“grand narrative”），但因为它是一种含有宗教成分的

信仰，所以今天仍有种种现代化身。

本书所研究的是朱熹的历史世界，对于上述的“大叙事”不能妄加评论，对于信仰更不应有所訾议。我之所以涉及这一“大叙事”则是因为本书的取径与之截然有异，不能不稍作说明。这里只讲两点最根本的歧异：第一，在“大叙事”中“道德性命”（或“内圣”）指一种超时空的精神实体，因此有时也称作“道体”。这一精神实体是永恒的存在，至于是否为人所察觉则是不相干的。基于这一理解，“大叙事”典范下的研究者处理道学的兴起与形成也往往采取超时空的方式，不涉及具体的历史情境。本书是史学的研究，则不得不尽可能追寻与道学发生过实际交涉的一切文化、宗教、政治力量。所以从古文运动到改革运动，从王安石新学到韩维与司马光关于“中和”的讨论，从佛教儒学化到沙门士大夫化，从士大夫好禅到朝廷赐进士《中庸》、《大学》篇等等，无一不与道学的起源与定型有莫大的关联。从历史的观点说，这些变动都内在于道学的形成，而非在其外。道学中某些形而上命题的提出与表达方式也是和这些力量之间交错互动分不开的。第二，“大叙事”典范下的研究者既视“道德性命”为圆满自足的绝缘体，他们不但将道学与北宋历史断然分开，而且更进一步将它划出整个儒学之外，好像道学家陡然从空而降，因“天启圣衷”，一跃而上接孟子之心，终于重见“上下与天地同流”（《孟子·尽心上》）的“道德性命”。在这一理解中，道学的兴起如果也有历史的缘助，则此缘助也只能归之于释、老，反而与宋初以来儒学的整体动向没有什么关联，甚至二程视为思想上第一号大敌的王氏新学也似乎完全不存在。但上一节和本节所列举的种种证据显然不是“大叙事”的典范所能容纳得了的，因此本书另立一假定之说以安排这些历史证据，使道学的出现成为一个可以理解的历史现象。就我所能见到的第一手史料来

说，初期道学家如张载、二程的最大的关怀非他，即是古文运动、改革运动以来儒家关于人间秩序的重建。但是面对着新学的挑战，他们为自己规定了一项伟大的历史使命：为宋初以来儒家所共同追求的理想秩序奠定一个永恒的精神基础。王安石虽然一再强调他的变法行动背后有“道德性命”为之支撑，在道学家如程颢的眼中，他的“道德性命”仍然是佛教的，因为其基本预设是以世界为虚幻。所以安石并不曾真正见到儒家的“道”，他虽然用儒家的语言描述此“道”，其实不过是“对塔说相轮”而已。如果进一步考察安石的“道德性命”之说，他似乎并不需要一个包罗万有的“天道”或“天理”来为人间秩序的实现作客观的保证。这一点与他不盲从“天命”有很密切的关系。（见《对难》，《临川文集》卷六八）在批评老子的“道”时，他说老子只见到“道”的“自然”部分，即“万物之所以生”，而看不见“道”的“人力”部分，即“有待于人力而万物以成”。此所谓“有待于人力”才能完成的“道”，便是人间秩序，因此他说：“圣人……必制四术焉。四术者，礼乐刑政是也，所以成万物者也。”（《老子》，同上卷六八）正因如此，他才特别突出“心”的地位，故曰：“先王之道德，出于性命之理，而性命之理，出于人心。”（《虔州学记》，同上卷八二）他论“圣人与释、老”的异同更说：“同者道也，不同者心也。”（《礼乐论》，同上卷六六）在道学家看来，这个不知从何而来的光秃秃的“心”恰恰是安石皈依佛教“道德性命”的真凭实据。程颐说：

> 《书》言天叙、天秩。天有是理，圣人循而行之，所谓道也。圣人本天，释氏本心。（《二程遗书》卷二一下《伊川先生语七下》）

我们既知王安石持“圣人本心”之说，如上所述，则这几句话绝不是无的放矢，而是针对着安石所提出的批评。在上一节中，我们已看到他怎样企图建立一个从“内圣”推到“外王”的改革计划。但道学家却认定他的“内圣之学”是不成熟的，因为其中核心的部分仍然出于释氏。他们并进一步断定：熙宁变法之陷于纷扰便由于“内圣”未就而遽求“外王”之故。张载说：

> 既学而先有以功业为意者，于学便相害。既有意必穿凿，创意作起事也。德未成而先以功业为事，是代大匠斵，希不伤手也。（《经学理窟·学大原上》，《张载集》，页279）

以此与《语录中》“大丞相”一段合看（同上，页323），明指安石无疑。所以我们可以断言，道学家之所以全力发展儒家“内圣”之学，其首要目的是为重建人间秩序寻求宇宙论及形而上的根据，无论是“天”、“天理”、“太极”、“太和”、“太虚”……无不着眼于此。程颐引《书经·皋陶谟》“天叙”、“天秩”两词，更把他们的意向和盘托出。道学的兴起不能离开北宋儒学的整体动向而得到比较完整的了解，这是毫无可疑的。关于这一层，下一节将作进一步的展示。

五、理学与“政治文化”

本节将以理学为主体，考察它和宋代政治文化的一般关系。为免流于泛论，我决定选择几个相关的重点作较为深入的分析。以下虽分成六个子目进行讨论，但希望合起来可以呈现出理学与政治文化的基

本轮廓。

五·一 道学与“治道”——古文运动的影响

第三节已论及道学在形成时期与古文运动之间的交涉，但语焉未详。现在我要根据朱熹的观察，补叙道学的来源问题。绍熙二年（1191）郑可学问“本朝道学之盛”是怎样演变出来的，朱熹答道：

> 亦有其渐。自范文正以来已有好议论，如山东有孙明复，徂徕有石守道，湖州有胡安定，到后来遂有周子、程子、张子出。故程子平生不敢忘此数公，依旧尊他。（《语类》卷一二九《本朝三》）

这一段话十分重要，全祖望便依此指示补修《宋元学案》，见《安定学案叙录》与《高平学案叙录》。但范仲淹、孙复、石介、胡瑗四人究竟在什么意义上推动了道学的兴起，还是一个需要探索的问题。

我想从下面这个预设开始：在道学系统未正式建立之前，道学家必然经历过一个“前道学时期”。他们在“前道学时期”的思想倾向似乎更能透露时代的影响。但是由于资料的严重限制，下面只能以张载、程颐两人为例，稍作推寻。吕大临《横渠先生行状》云：

> 先生……与邠人焦寅游，寅喜谈兵，先生说其言。当康定（1040）用兵时，年十八，慨然以功名自许，上书谒范文正公。公一见知其远器，欲成就之，乃责之曰：“儒者自有名教，何事于兵？”因劝读《中庸》。先生读其书，虽爱之，犹未以为足也。（《张载集》附录，页381）

张载谒见范仲淹，年二十一，已见第四节。《状》文虽简略，但可知他二十岁前后“喜谈兵”，并有志于“功名”。这一倾向与十年后的程颐有相似处。皇祐二年（1050）程颐年十八，有《上仁宗皇帝书》，长三千余言。这是他在“前道学时期”仅存的文字，史料价值很高。他虽不像张载那样想借“兵”以取“功名”，但《书》中也着力敷陈“足兵”、“足食”之说。他急于用世的心情则跃然纸上，绝不在张载之下。他说：

> 然而行王之道，非可一二而言，愿得一面天颜，罄陈所学。如或有取，陛下其置之左右，使尽其诚；苟实可用，陛下其大用之；若行而不效，当服罔上之诛，亦不虚受陛下爵禄也。（《程氏文集》卷五）

这样急于自售，希望得到“大用”，和他在道学成立后所持关于“出处”的态度，判若两人。

张、程两人这种志切救世的表现，若置之当时儒学的一般动态中，毋宁是非常自然的。仁宗庆历、皇祐时期（1041—1053），在范仲淹的精神号召之下，儒学开始进入行动取向的阶段，已见第三节。当时士大夫中颇不乏因关心国家富强而跃跃欲试的人。试以李觏（1009—1059）为例，他的《富国策》（《盱江集》卷一六），《强兵策》和《安民策》（同上卷一七）各十首，都写于宝元二年（1039）；他上书富弼、范仲淹及其他朝士自荐（见同上卷二七——二八），也都在康定、庆历之世。（详见魏峙《李直讲年谱》，《盱江集》卷首）所以张载谒见范仲淹和程颐上书仁宗，可以看作是受一时士风的感染。

现在我想进一步就程颐此《书》，略分析其思想的来历。第一，他

说："臣所学者，天下大中之道也。""大中之道"是孙复、石介所常用的语言，本书第六章已举例说明，这里不再重复。其次，《书》末段云：

> 若汉武帝笑齐宣王不行孟子之说，自致不王，而不用仲舒之策；隋文帝笑汉武不用仲舒之策，不至于道，而不听王通之言。二主之昏，料陛下亦尝笑之矣。臣虽不敢望三子之贤，然臣之所学，三子之道也。

程颐《明道先生行状》云：

> 谓孟子没而圣学不传，以兴起斯文为己任。（《程氏文集》卷一一）

他论张载《西铭》也说：

> 横渠道尽高，言尽醇，自孟子后儒者，都无他见识。（《遗书》卷一）

在道学成立之后，程颐绝不可能再将董仲舒、王通和孟子放在"道"的同一层次上面，合称为"三子之道"。那么，他此时何以如此推重董、王二人呢？孙复《董仲舒论》曰：

> 孔子而下至两汉间，世称大儒者或曰孟轲氏、荀卿氏、扬雄氏而已。……至于董仲舒，则忽而不举，此非明有所未至，识有所未周乎？（中略）且仲舒于孔子之门，其功深矣。观其道也，出

于游、夏远矣。对孝武，大明王道之端，与夫任德不任刑之说，虽伊、吕又何加焉。盖用与不用耳！（《孙明复小集》）

石介在《汉论下》中也惋惜“仲舒请限民田而不用”。（《徂徕集》卷一〇）程颐早年对于董仲舒的认识完全来自孙、石，其案可定。王通更不必说，他是宋初古文运动领袖共同推尊的传道宗师。阮逸《文中子中说·序》云：

柳仲涂（开）宗之于前，孙汉公（何）广之于后，皆云圣人也。

孙复《信道堂记》（《孙明复小集》）和石介《尊韩》（《徂徕集》卷七）都列他为孟子以下几个传道大贤之一。程颐崇敬王通，受到古文运动诸公，特别是孙复与石介的启发，这也是无可怀疑的。朱熹说：

太宗朝一时人多尚文中子，盖见朝廷事不振，而文中子之书颇说治道故也。（《语类》卷一二九《本朝三》）

“太宗朝”即柳开、孙何最活跃的时代，可知古文运动诸公之所以推重王通，主要是因为他善言“治道”，少年时程颐引他为同“道”当然也是着眼于此。他后来在语录中屡屡论及王通，但已有褒有贬了。他说：

文中子本是一隐君子，世人往往得其议论，附会成书。其间极有格言，荀、扬道不到处。（《遗书》卷一九《伊川先生语五》）

最后，让我再引《上仁宗书》中一段话如下：

> 道必充于己，而后施以及人；是故道非大成，不苟于用。然亦有不私其身，应时而作者也。出处无常，惟义所在。所谓道非大成，不苟于用，颜回、曾参之徒是也。天之大命在夫子矣，故彼得自善其身，非至圣人则不出也。在于平世，无所用者亦然。所谓不私其身，应时而作者，诸葛亮及臣是也。亮感先主三顾之义，闵生民涂炭之苦，思致天下于三代，义不得自安而作也。如臣者，生逢圣明之主，而天下有危乱之虞，义岂可苟善其身，而不以一言悟陛下哉！故曰出处无常，惟义所在。

上半段论“道必充于己，而后施以及人”云云，即先“内圣”而后“外王”的观点；由此处转身便进入道学阶段。这里所涉及的问题在他成学以后将再度出现，极有助于先后两阶段之间连续性的了解，故先引于此，以为下一分节作比较。现在只谈诸葛亮的问题。此时他完全认同于诸葛亮，并推尊其“思致天下于三代”。考《文中子中说》卷一《王道篇》云：

> 子曰：使诸葛亮而无死，礼乐其有兴乎！

程颐“三代”之说即本之“礼乐其有兴乎”一语。所以后来门人特别引这句话问他“诸葛亮可以当此否？”他答曰：

> 礼乐则未敢望他，只是诸葛已近王佐。（《遗书》卷一九）

在另一场合，他又说：

> 孔明有王佐之心，道则未尽。（同上卷二四）

前期和后期的评价之间显然存在着相当大的距离。但晚年撰《易传》，诸葛亮在他心中的地位似乎又有所回升。他解“有孚，在道，以明，何咎?”曰：

> 古之人有行之者，伊尹、周公、孔明是也，皆德及于民，而民随之。（《周易程氏传》卷二）

这应该说是很高的称赞了。所以他早年认同于诸葛亮，其渊源在王通《中说》，仍是处于古文运动的笼罩之下。不仅如此，石介《贵谋》论古代帝王成功必赖“圣贤之谋”，也说：

> 刘备能用诸葛亮之谋，是以王有巴、蜀。（《徂徕文集》卷八）

程颐很可能读过这篇文字。石介诗文当时传布甚广，影响极大。庆历三年（1043），苏轼才七八岁，且远在四川，得读石介《庆历圣德颂》（《徂徕文集》卷一），即能成诵。此诗是鼓吹范仲淹所领导的改革之作，最能激动士阶层重建秩序的热情。苏轼虽在童年，也受到它的震撼。（见《范文正公集序》，《经进东坡文集事略》卷五六）以程颐的敏感，石介文字曾对他发生过类似的刺激，是不难想像的。庆历六年二月张方平论科场“文章之变”云：

至太学盛建，而讲官石介益加崇长，因其好尚，浸以成风，以怪诞诋讪为高，以流荡猥烦为赡，逾越绳墨，惑误后学。朝廷恶其然也，屡下诏书，丁宁戒饬，而学者乐于放逸，罕能自还。（《续通鉴长编》卷一五八）

皇祐二年程珦为国子博士（亦见《书》中），程颐随父在京，且“闲游太学”，后为胡瑗所特别赏拔。（见《伊川先生年谱》）其时石介虽已先卒五年，他的文字必仍流传京师。今读程颐《上仁宗书》，似也不免近于“怪诞”、“流荡”与“逾越绳墨”，则石介对他的影响不仅在思想，而且也及于文章风格。

程颐上《书》，以“不报”收场（亦见《年谱》），自无影响可言。但也幸而留此少作，可以考见道学与古文运动的历史渊源，证实了上引朱熹的观察。朱熹又说：

本朝孙、石辈忽然出来，发明一个平正底道理自好，前代亦无此等人。如韩退之已自五分来，只是说文章。若非后来关、洛诸公出来，孙、石便是第一等人。（《语类》卷一二九《本朝三》）

此条对于道学来源问题也有澄清之功。上节已指出，道学并非直承韩愈而起，而必须看作是11世纪儒学整体动向的最后归宿。现在朱熹论韩愈，虽已说到“五分”，却不过是“文章”而已，在分量上远不能与孙、石相比。黄震（1213—1280）根据朱熹的种种论述，对道学起源问题作一次极其明确的总结。他说：

宋兴八十年，安定胡先生、泰山孙先生、徂徕石先生始以师

道明正学，继而濂、洛兴矣。故本朝理学虽至伊、洛而精，实自三先生而始。故晦庵有“伊川不敢忘三先生”之语。震既钞读伊、洛书，而终之以徂徕、安定笃实之学，以推其发源之自，以示归根复命之意。（《宋元学案》卷二《孙泰山先生复》条黄百家引自《黄氏日钞》卷四五《读诸儒书十二》）

“发源之自”、“归根复命”都是毫不含糊、也绝无犹疑的断语，出自为宋代理学文献作系统整理的黄震之口，更不容等闲视之。但是这里我们显然碰到了一个明显的困难：胡、孙、石三先生并未深入“内圣”的堂奥，是人人都看得见的事实，他们甚至也没有留下片纸只字，表示“内圣”领域必须全力开拓。那么黄震这一斩钉截铁的论断究竟有什么客观的指涉呢？要解开此谜，我们首先要问：整体地看，这“三先生”的儒学共同特征是什么？幸运得很，朱熹居然为我们提供了一个清清楚楚的答案。他说：

如二程未出时，便有胡安定、孙泰山、石徂徕，他们说经虽是甚有疏略处，观其推明治道，真是凛凛然可畏！（《语类》卷八三《春秋·经》）

“推明治道”是“三先生”儒学的最精到的所在，也是其最主要的特征。如果道学或理学的“发源之自”是“三先生”，那么“推明治道”必然仍是道学的中心关怀。所以问题非常清楚，这里需要我们在概念上进行一次“哥白尼式的回转”（“Copernican revolution”）。长期以来，在道统“大叙事”的浸润之下，我们早已不知不觉地将道学或理学理解为专讲心、性、理、气之类的“内圣”之学。至于“推明治

道”的“外王”之学，虽非全不相干，但在道学或理学中则处于非常边缘的位置。这一理解在现代学术分类中呈现得更为明确，道学或理学已完全划归哲学的领域。通常所谓“宋明理学”实际上已成为宋明时期中国哲学的同义语。我在第二节之始已指出，这是两度抽离的结果：先把道学从儒学中抽离出来，再把“道体”从道学中抽离出来。这一抽离的过程也自有其历史的原因，但此处不能旁涉了。我只强调一个历史的论点，即道学或理学在朱熹、黄震的理解中还未曾经过这两度抽离，所以他们虽使用了这两个概念，其内涵与我们今天的认识绝不相同。否则“三先生”便不可能是道学或理学的“发源之自”了。我们必须在概念上作根本的调整，然后才能确切把握住“推明治道”在宋代所谓“道学”或“理学”的中心意义。本书断定宋代儒学的整体动向是秩序重建，而“治道”——政治秩序——则是其始点。道学虽然以“内圣”显其特色，但“内圣”的终极目的不是人人都成圣成贤，而仍然是合理的人间秩序的重建。用原始儒家的语言来表达，便是变“天下无道”为“天下有道”。所以道学必须视为宋代儒学整体的一部分，不能抽离出来，划入另类。朱熹“推明治道”四字固然很有启示性，使我们认识到：道学并不完全等于理、气、性命的探究。但是仅凭这四个字还不够支持本书的论点。我们必须检查一下“道学”这个概念在初出现时的涵义。姜广辉《宋代道学定名缘起》引陈谦在绍熙二年（1191）所作《儒志先生学业传》云：

> 皇祐贤良儒志先生王景山，讳开祖……所著书多不出，惟《儒志》一编，门弟子传习……最末章曰：“由孟子以来，道学不明，吾欲述尧、舜之道，论文、武之治，杜淫邪之路，辟皇极之门。”……当庆历、皇祐间（1041—1053），宋兴来百年，经术

道微，伊、洛先生未作，景山独能研精覃思，发明经蕴，倡鸣“道学”二字，著之话言。……后四十余年，伊、洛儒宗始出。（《儒志编·附录》。见《中国哲学》第十五辑，1992年5月，页243）

同文又引许及之乾道八年（1172）撰《儒志先生像赞》云：

公……登皇祐癸巳（五年，1053）郑獬榜进士第……倡鸣理学于濂、洛未作之先……（同上，页244引）

这是一个很重要的发现，证明王开祖在周、张、二程的道学系统未成立以前已先使用了“道学”一词。但是更值得注意的是王氏心中的“道学”明明是“述尧、舜之道，论文、武之治”，何以陈谦、许及之异口同声地强调他开伊、洛道学或理学的先声呢？陈、许两人都活跃在朱熹的时代，许及之在政治上且曾一度属于理学阵营（详见下篇），他们的说法自然不会全无根据。今考《宋元学案》所引王开祖论学语，确已讨论及心、性、情、诚等观念。（卷六《进士王儒志先生开祖》）我们可以推测他大概已有意把“内圣”和“外王”两个领域贯通起来，在取径方面与张载、二程甚为接近。但他虽注重“内圣”的成就，最后的目的还是要重建“尧、舜之道，文、武之治”。陈谦和许及之所了解的伊、洛道学或理学大致也是如此，这就和朱熹“推明治道”之说合拍了。让我们再进一步看看初期道学家自己的看法。张载《答范巽之书》曰：

朝廷以道学、政术为二事，此正自古之可忧者。巽之谓孔、孟可作将推其所得而施诸天下邪？将以其所不为而强施之天下

欤？大都君、相以父母天下为王道，不能推父母之心于百姓，谓之王道，可乎？（中略）能使吾君爱天下之人如赤子，则治德日新，人之进者必良士，帝王之道不必改途而成，学与政不殊心而得矣。（《张载集》，页349）

道学与政术是一体的两面，根本不能分开，张载把这个意思说得再透彻也没有了。程颐元祐元年（1086）《上太皇太后书》则说：

臣窃内思，儒者得以道学辅人主，盖非常之遇，使臣自择所处亦无过于此矣。（《程氏文集》卷六）

为什么"道学辅人主"是儒者的最高的愿望呢？这当是因为道学的最大任务是通过"治道"的整顿，使"天下无道"变为"天下有道"。程颐在《明道先生墓表》中所云"道不行，百世无善治"便是"道学辅人主"一语的根据所在。"道"与"治"必须合一，在这一点上他和张载是完全一致的。如果将"治道"从张、程所用的"道学"概念中抽去，那么上引的两段话便无从索解了。（按：柳开《续师说》云："古之以道学为心也，曰：吾学其在求仁义礼乐欤？"《河东集》卷一。这也许是宋人用"道学"一词之最早者，但其义在与"禄学"作对照，未可与后来的用法相混）

我们必须记住，儒家不相信有死后的世界，他们的精神世界也寄托在这惟一的宇宙（"天地"）之中。有人问朱熹："天地会坏否？"他答道：

不会坏。只是相将人无道极了，便一齐打合，混沌一番，人

物都尽，又重新起。（《语类》卷一《理气上》）

这一玄想充分说明了道学家为什么念兹在兹地要重建一个“有道”的人间秩序，并且从整顿“治道”开始。道学家把这个责任放在“士”阶层的身上，因为他们是与君主“同治天下”的人。（“同治天下”是程颐的话，见下面论《易传》节）

五·二 双重论证与孟子的影响

道学家从古文运动那里接过了重建秩序的历史任务，但在“推明治道”方面则比胡瑗、孙复、石介等走得更远。这主要是因为他们获得了“内圣”之学的新凭借。重建秩序是一个真实的可能性吗？有什么根据可以保证重建的努力不会是完全白费呢？上自皇帝，下至一般士阶层都不免会发生这一类的疑问。如果这些“同治天下”的人没有坚定的信心，重建秩序是不可能进人行动阶段的。王安石曾说服了神宗和许多士大夫，包括程颢、张载在内，因此才有熙宁变法的一番大举动。道学家在政治上与王安石分裂以后，转而更沉潜于“内圣外王之道”，为秩序重建作更长远的准备，因为他们始终认定“新法”的失败，其源在错误的“新学”。为了解除上述的疑问，建立更稳固的信仰，他们发展了关于秩序重建的双重论证。第一是宇宙论、形上学的论证，为人间秩序奠定精神的基础；第二是历史的论证，要人相信合理的秩序确已出现过，不是后世儒者的“空言”，而是上古“圣君贤相”所已行之有效的“实事”。这两重论证都前有所承，不过在道学家手上发挥得更为深透面有系统。经过文献的考察，我现在可以进一步指出，他们最得力的经典是《孟子》一书，因为孟子才是第一个运用此双重论证的儒者。程颢死后，程颐和友生都异口同声，说他是“孟子

之后，传圣人之道者，一人而已”。（见程颐《明道先生朋友叙述序》，《程氏文集》卷一一）张载学成之后，当时也流行着“识者谓与孟子比”。（见游酢《书（明道）行状后》，《程氏遗书·附录》）这都不是寻常的恭维话。所以后面我将结合着王安石，对孟子的影响问题略作讨论，因为早在程、张之前已先有安石“《淮南杂记》初出，见者以为孟子”之说。（全祖望《荆公新学略序录》，《宋元学案》卷九八。按：原出晁公武《郡斋读书志》）此事看起来似乎微不足道，但却不失为宋代儒学整体动向的指标。

现在先说宇宙论、形上学的论证。程颢论张载《西铭》曰：

> 学者须先识仁。仁者浑然与物同体。义、礼、知、信皆仁也。识得此理，以诚敬存之而已，不须妨检，不须穷索……此道与物无对，大不足以名之，天地之用皆我之用。孟子言“万物皆备于我”，须反身而诚，乃为大乐。若反身未诚，则犹是二物有对，以己合彼，终未有之，又安得乐？《订顽》意思，乃备言此体。以此意存之，更有何事？（《程氏遗书》卷二上）

“仁”即“理”（或“天理”），是运行在宇宙之间的一种精神实体，天地万物（包括人）都在它的笼罩之下。根据“性善”说，人人都有此“仁”的潜能；一旦“反身而诚”，便能不再在小我的“躯壳上头起意”（同上）而达到“以天地万物为一体，莫非己也”（同上）的境界。这显然和张载所谓“大其心则能体天下之物”是相通的。（《正蒙·大心篇》，《张载集》，页24）《西铭》（即《订顽》）所谓“天地之塞，吾其体。天地之帅，吾其性。民吾同胞，物吾与也”。（《正蒙·乾称篇》同上，页62），便是发挥这个“仁”的观念，所以程颢说它

"备言此体"。程颐则强调《西铭》"明理一而分殊"，推崇它"扩前圣所未发，与孟子性善养气之论同功"。（《答杨时论西铭书》，《文集》卷九）关于"理一而分殊"，后面有专节讨论，此处暂不及。我之所以引《西铭》作为宇宙论、形上学论证的示例，是基于两层理由：第一、此篇在程门已取得经典的地位，与《大学》并列。（见尹焞《和靖集》卷八《年谱》）程门高弟如杨时、游酢、尹焞等无不视之为儒家无上宝典。（见《程氏外书》卷一〇《大全集拾遗》及杨时《龟山集》卷一六《答伊川先生》）第二、我们不能空谈道学家以重建秩序为中心关怀而不举例以实其说。《西铭》则将他们理想中的人间秩序具体地呈现了出来。宇宙秩序怎样和人间秩序贯通为一（即所谓"天人合一"），"内圣"怎样通向"外王"，其中都有线索可寻。但《西铭》只是《正蒙·乾称》的首段，应与全篇以至全书合读，始能得其底蕴。孤立地看，《西铭》不过是一种乌托邦的玄想，其实并不尽然。南宋儒者颇有议其失者；这些批评则凸显出《西铭》的政治涵义，详见后节。从二程到朱熹、张栻等，理学家对《西铭》热情有增无减，这一事实不但说明他们认同《西铭》为人间秩序所提供的精神根据，而且也证实了秩序重建确是他们追求的最大目标。必须指出，这里所谓提供精神根据云云，是从现代史学观点所作的客观描述。我完全承认，"仁体"、"天理"等都是理学家的真实信仰，他们并没有任何"天道设教"的企图。

其次，让我再对历史论证作一简单的交代。所谓历史论证，也就是第二节所讨论的"道统"问题，由宋初在古文运动再度提出，至朱熹而告完成。这里补论二程与王安石的观点，然后过渡到孟子的影响。熙宁元年程颢上《王霸劄子》云：

> 陛下躬尧、舜之资，处尧、舜之位，必以尧、舜之心自任，

然后为能充其道。汉、唐之君，有可称者，论其人则非先王之学，考其时则皆驳杂之政，乃以一曲之见，幸致小康，其创法垂统，非可继于后世者，皆不足为也。然欲仁政而不素讲其具，使其道大明而后行，则或出或入，终莫有所至也。（《程氏文集》卷一）

《宋史》卷三二七《王安石传》载：

熙宁元年四月，始造朝。入对，帝问为治所先，对曰："择术为先。"帝曰："唐太宗如何？"曰："陛下当法尧、舜，何以太宗为哉？……"

两相对照，安石与程颢所说如出一口。这虽是同一年的事，但是我们没有任何证据断定他们事前曾有默契。安石《夫子贤于尧、舜》曰：

昔者道发乎伏羲，而成乎尧、舜，继而大之于禹、汤、文、武。此数人者皆居天子之位，而使天下之道浸明浸备者也……夫伏羲既发之也，而其法未成，至于尧而后成焉。尧虽能成圣人之法，未若孔子之备也。（《临川文集》卷六七。按，朱熹即继承了此说，见第二节）

这一"道统"系谱大概上承石介而来。石介《尊韩》开端便说：

道始于伏羲，而成终于孔子。（《徂徕集》卷七）

以伏羲为"道"之始似是石介所特别强调的观点，孙复的谱系仍沿韩

愈之旧，从尧、舜算起。（见《孙明复小集》《信道堂记》）这是安石受石介影响之证。当时尧、舜之治是大家都承认的“历史事实”，与唐太宗贞观之治一般无二，所以神宗终为安石、程颢所说服。历史论证在此发挥了很大的作用。

程颢《劄子》明引“仁政”一语，其根据在《孟子》，毫无问题。安石面对时“法尧、舜”也同样是出于《孟子》（《王荆公年谱考略》末附杨希闵《外录》，页394）。不但如此，《孟子·离娄上》云：

> 尧、舜之道，不以仁政，不能平治天下。今有仁心仁闻而民不被其泽，不可法于后世者，不行先王之道也。

这一段话程颐《上仁宗皇帝书》引之于前，嘉祐三年（1058）安石《上仁宗皇帝言事书》（《临川集》卷三九）又引之于后，又是安石与程颐不谋而合之一例。下面将转入孟子对宋儒秩序重建的影响问题。

王安石是北宋提倡孟子最有力的人。他的《淮南杂说》是庆历二年至四年（1042—1044）左签书淮南节度判官任上所作，其时他是二十二至二十四岁。《杂说》不传，不知所收的是哪些文字，但下引之文可代表这一时期的思想与文章风格。庆历二年《送孙正之（按：名“侔”）序》曰：

> 时然而然，众人也；己然而然，君子也。己然而然，非私己也，圣人之道在焉尔。夫君子有穷苦颠跌，不肯一失，诎己以从时者，不以时胜道也。故其得志于君，则变时而之道，若反手焉，彼其术素修而志素定也。时乎杨、墨，己不然者，孟轲而已；时乎释、老，己不然者，韩愈氏而已。如孟、韩者，可谓术

素修而志素定也，不以时胜道也。惜不得志于君，使真儒之效不白于当世，然其于众人也，卓矣！（中略）孟、韩之道去吾党，岂若越人之望燕哉！以正之之不已而不至焉，予未之信也。一日得志于吾君，而真儒之效不白于当世，予亦未之信也。（《临川文集》卷八四）

此《序》名为勉励孙正之，实为自勉。他自已的政治抱负——“得君行道”——显露无遗，几乎可看作关于他未来发展的一个预言。《序》以孟子与韩愈并尊，可见他此时仍在古文运动思潮的影响之下。中年以后则已独尊孟而不甚重韩了。这是常识，不必引证，以避繁琐。此《序》从精神到文字，处处有孟子在。如“君子”、“众人”之辨本之孟子所谓“君子之所为，众人固不识也”。（《孟子·告子下》）；“若反手焉”即“由（同‘犹’）反手也”（《公孙丑上》），都是很明显的字面借用。在精神上，孟子下面两段话则充斥在字里行间：

夫天，未欲平治天下也；如欲平治天下，当今之世，舍我其谁也？（《公孙丑下》）待文王而后兴者，凡民也；若夫豪杰之士，虽无文王犹兴。（《尽心上》）

如果此《序》也是《杂记》之一，那便难怪当时“见者以为孟子”了。清代四库馆臣为元人白珽《湛渊静语》撰《提要》云：

其载倪思论司马光《疑孟》一条（按：见《传家集》卷七三），谓王安石援孟于大有为之说，欲神宗师尊之，故光著此书，明其未可尽信。其说为从来所未及。（见《四库全书总目提要》卷一二二子部三十

二，杂家类六）

倪思是朱熹同时人，事迹详见下篇，此不具。他指出安石“援孟子大有为之说”也是一针见血的话，其重要性不在论司马光《疑孟》之下。在秩序重建的时代压力之下，张载、二程也同样为孟子的“大有为”所激励，岂止安石一人而已。

“孟子道性善，言必称尧、舜”（《滕文公上》），这分别代表了孟子“内圣”与“外王”的两面。王安石在“性善”问题上尚别生新解（见《临川文集》卷六四《杨、孟》），但在“言必称尧、舜”方面，他终身追随孟子，故有“何妨举世嫌迂阔，故有斯人慰寂寥”的名句。（同上卷三二《孟子》）对比之下，张载、二程则不但发展了“孟子道性善”，而且也继承了他的“言必称尧、舜”，上引程颢《王霸劄子》和程颐《上仁宗皇帝书》便是显证。他们关于秩序重建的双重论证分别上承孟子的两面而来，历史的脉络是很分明的。但是“道统论大叙事”，特别是它的现代化身，把研究者的思维方式束缚得太紧了。好像条件反射一样，只要提及理学家如二程、张载或陆九渊继孟子“不传之学”的问题，论者除性善养气之外，其余一切几乎都“匪我思存”。这里似乎也需要一个概念上的“哥白尼回转”。空辩是无济于事的，下面两条资料可以供我们作进一步的思考。张载说《易》“潜龙勿用”曰：

颜子未成性，是为潜龙，亦未肯止于见龙，盖以其德其时则须当潜。颜子与孟子时异，颜子有孔子在，可以不显，孟子则处师道，亦是已老，故不得不显耳。（《横渠易说·上经·乾》，《张载集》页75）

这一段话必须和程颐评颜、孟语合读：

> 学者全要识时，若不识时，不足以言学。颜子陋巷自乐，以有孔子在焉。若孟子之时，世既无人，安可不以道自任？（《遗书》卷二上《二先生语上》）

张、程两人在这一问题上必曾有过交流，否则讨论的内容和文字不可能雷同至此。颜回与孟子，为什么一潜一显，这是他们的共同论旨，其中实隐涵了道学家的一个道德难题。以内在的德性成就言，颜回高于孟子，这是他们所一致承认的；以外在的事功成就言，颜回却不能望孟子的项背，这也是一个无可否认的历史事实。但这两个人的具体例子并列在一起却向儒家共同信仰的一个最高原则挑战。什么原则呢？这便是少年程颐《上仁宗皇帝书》所说的："道必充于己，而后施以及人；是故道非大成，不苟于用。"而这一原则又建立在下面这个绝对预设之上："道"必须归于"用"；个人修"道"有"得"（"德"），用孟子的话说，不是为了"独善其身"，而是为了"兼善天下"。张载和程颐的解答都乞援于一个"时"字，即儒者或"潜"或"显"最后只有根据他所处的时势需要作出决定。仅就张、程两人文字的语气来判断，似乎前者比较消极，故说"不得不显"，后者则十分积极，竟曰"安可不以道自任"？我在这里只能把这个难题发掘出来，不能讨论他们的解答是否令人满意，因为这不在历史研究的范围之内。我所要强调的是：从他们的答案的大体倾向看，道学家也和王安石一样，继承了孟子"大有为"或承当的精神。张载也并不真比程颐消极，朱熹提出《西铭》"吾其体，吾其性"的表达方式"有我去承当之意"（《语类》卷九八），大概是很可信的。"如欲平治天下，当今之世，舍我其

谁也?”孟子这句话在道学家心中所激起的宏大回响绝不在王安石之下。再就程颐《上仁宗书》与上引语录之间的关系而言，其间一脉相承之迹也历历可见，不但同一道德难题贯穿在二者之中，具体的论证也先后如合符节。《上仁宗书》说：“天之大命在夫子矣，故彼（颜回）得自善其身”；语录则说：“颜子陋巷自乐，以有孔子在焉。”二语相较，仅有少作与老成之别，并无实质之异，前期与后期之间的思想连续性是显而易见的。

五·三 “为己而成物”——道学的展开

在这一分节中，我想就初期道学的步步展开，说明其秩序重建的基本取向。先从所谓“为己之学”说起。《论语》有“古之学者为己，今之学者为人”一语（《宪问》），其中“为人”一词自来视之贬义。但王安石对此词有不同的用法，他在《杨、墨》一文中说：

> 杨子之所执者为己；为己，学者之本也。墨子之所学者为人；为人，学者之末也。是以学者之事，必先为己；其为己有余，有天下之势可以为人矣，则不可以不为人。故学者之学也，始不在于为人，而卒所以能为人也。今夫始学之时，其道未足以为己，而其志已在于为人也，则亦可谓谬其用心矣。（《临川文集》卷六八）

安石的“为己”、“为人”并非取自《论语》，而分别指杨、墨并各有肯定，但强调在程序上“必先为己”，“而卒所以能为人”。安石此文大有“夫子自道”的意味。在“为人”一词的涵义得到澄清以后，我们便立即可以看出，这是儒家的通义，程颐早年所谓“道必充于己，而后施

以及人”也把这个意思清楚地表达出来了。后来他解《论语》“为己”、“为人”二语说：

> 古之学者为己而成物，今之学者为人而丧己。（《粹言·论学篇》）

值得注意的是他已增字解经，在“为己”之下特增“成物”二字。这在无意中透露了北宋儒学的新取向。他深恐只说“为己”，难免不引起“独善其身”或“作自了汉”的误会。他又说：

> 君子之道，贵乎有成，有济物之用，而未及乎物，犹无有也。（同上《人物篇》）

这一连串的“物”都指“人”而言。他注《易》“圣人作而万物睹”曰：

> 物，人也，古语云人物、物论。（《周易程氏传》卷一）

所以“成物”、“济物”、“及乎物”都是他早年所说“施以及人”的意思。但“未及乎物，犹无有也”则是一句非同小可的话。这就是说，“君子之道”若仅止于个人“自得”，而不能“施以及人”，则这个“道”还是等于不存在。“道”的集体实践性和功用性在此获得了最高限度的强调，这是和秩序重建的取向分不开的。所以分析到最后，“为己”、“自得”不过是道学的始点，道学的终极目标是变“天下无道”为“天下有道”。前面我们已看到，程颐虽然尊敬“陋巷自乐”的颜回，

他的一瓣心香则在“以道自任”的孟子。他对于古人的评价标准也同样应用在门人的身上。祁宽记他评论尹焞云：

和靖曰：“昔与范元长（冲，1067—1141）同见伊川。偶有幹，先起下阶。伊川曰：‘君看尹彦明，他时必有用于世。’元长次日说如此。盖伊川平日无不曾许人。”（《伊洛渊源录》卷一一《尹侍讲》遗事条）

可知道学九转丹成正在“有用于世”四字。程颐平日必以此意谆谆训勉门人，所以尹焞一旦闻此最高赞语，铭刻于心，终身感激不忘。不但程颐持“有用于世”的准则评骘门人，张载也持此论二程兄弟的优劣。他的门人苏昞记曰：

昔尝谓伯淳优于正叔，今见之果然；其救世之志甚诚切，亦于今日天下之事尽记得熟。（《程氏遗书》卷一〇《洛阳议论》）

这是张载到洛阳与二程会谈的记录，收人二程语录中，其真实性无可怀疑。张载评量二程不谈义理造诣，而注重“救世之志”，大足玩味。据门人记载，程颢平时常说“圣人志于天下国家”，一言一行也无不体现这一气象，因此感人很深。（《伊洛渊源录》卷三《明道先生·遗事》引《胡氏传家录》）则张载之评，可谓信而有征。邵伯温记程颢与其父雍（康节）谈论，有一则云：

（熙宁）十年（1077）春，公（按：指吕公著）起知河阳，河南尹贾公昌衡率温公（司马光）、程伯淳饯于福先寺上东院，康节

以疾不赴。明日伯淳语康节曰："君实（司马）与晦叔（吕）席上各辩论出处不已，某以诗解之曰：'二龙闲卧洛波清，几岁优游在洛城。愿得二公齐出处，一时同起为苍生。'"（《邵氏闻见录》卷一二）

这是第一手史料，可信为实录，所引为颢《赠司马君实》诗，今存集中，文字有异同，意思则无出入，或是改定本。（《程氏文集》卷三）集中又有《送吕晦叔赴河阳》，也是即席之作，有"知君再起为苍生"之句。（同上）程颢"救世之志甚诚切"，在"同起为苍生"诗句中完全证实了。程颢对张载也曾投桃报李，《哭张子厚先生》前四句曰：

叹息斯文约共修，如何夫子便长休！东山无复苍生望，西土谁共后学求。（同上）

第三句出人意表，竟以东晋名相谢安相拟，可知张载也曾同样抱着"救世之志"，这当然是从早年"功名"之念转移过来的。上引三诗，首首都有"苍生"二字，这尤其是程颢念念不忘"治道"的自然流露。

以下我将继续从秩序重建的角度观察道学家讲学施教的特色。大略言之，他们施教的直接对象首先是少数有志于"明道"、"救世"的"士"，主要限于他们的门人；其次则关注着整个"士"阶层，他们希望在这大批以科举为业的士人中，扩大道学的影响。张载说：

今欲功及天下，故必多栽培学者，则道可传矣。（《经学理窟·义理》，《张载集》，页271）

这句话点出了他们施教的目的，即培养“治天下”的人才，重建一个合乎“道”的秩序。在这一要求下，他们施教的范围不可能引申至一般的“民”，虽则“民”（苍生）是“治道”的直接对象。所以在此节之末，我将对“人皆可以为尧、舜”之说提出一个历史的分析。张载《正蒙·中正篇》云：

> “凡学，官先事，士先志。”谓有官者先教之事，未官者使正其志焉。志者，教之大伦而言也。（《张载集》页32）

这段话大致可以用来代表道学家的一般态度。“凡学，官先事，士先志”一语出于《礼记·学记》，这是儒家相传的古训。但孔颖达释此语曰：

> 若学为官，则先教以居官之事；若学为士，则先喻教以学士之志。（《礼记正义》卷三六，《十三经注疏》本）

孔疏发挥郑玄注，讲的是古代封建社会的情形，“士”不必非“居官”不可。张载则根据宋代的现状立说，所以将“士”解作“未官者”；这是因为在科举制度下，宋代的“士”一般都希望通过考试而入仕。他作此区别时，也许心中有胡瑗教学分“经义”、“治事”两斋的前例在。他在《中正篇》中又说：

> 学者舍礼义，则饱食终日，无所猷为，与下民一致，所事不逾衣食之间、游宴之乐尔。（同上，页30）

"学者"指"士"而言，非一般"下民"，更无可疑。但是我必须立即下一转语：道学家施教的直接对象虽是"士"，他们"救世之志"的主要对象则恰恰是"下民"。更重要的，宋代的"士"基本上已是"民"的一个组成部分，范仲淹《四民诗》，分咏士、农、工、商，即其明证。（见《范文正公集》卷一）

从社会史的观点说，近似世袭的门阀制度至宋初已解体（见孙国栋《唐宋之际社会门第之消融》，收在《唐宋史论丛》，香港，龙门书店，1980年，页201—308）。科举使一般的"民"都有成为"士"的可能，包括工、商在内。庆历四年三月（1044）宋祁等重订贡举条例，主张"身是工、商杂类及曾为僧、道者并不得取"。（《宋会要辑稿》《选举》三之二五）可见前此工、商已多参加贡举之例，否则此禁条岂非无的放矢？而且从"身是工商杂类"一语推断，工商之家的子弟并不在禁条之内。（见 Lien-sheng Yang, "Government Control of Urban Merchants in Traditional China," in *Sinological Studies and Reviews*, Taipei, Shih-huo Publishers Co., 1982, pp.30－31）熙宁二年（1069）苏辙《上皇帝书》论科举取士过多，曾说过下面这句极有意义的话：

> 凡今农、工、商贾之家，未有不舍其旧而为士者也。（《栾城集》卷二一）

这是一条最有价值的综合性证据，足以证明"士"、"民"之间的流动性至北宋已进入一个全新的时代。宋代文献中虽仍沿用"世族"、"旧阀"、"望族"之类前代的美号，这只是文学惯性使然，若细究其实则多从科举"起家"。（可看陶晋生《北宋士族——家族·婚姻·生活》，台

北，2001年，中研院历史语言研究所专刊之一〇二，第一章）农、工、商既可由“民”上升为“士”，“士”当然也可下降为“工、商杂类”。这是宋代“士”阶层的一个普遍焦虑。陆游（1125—1210）《东阳陈君义庄记》云：

> 若推上世之心，爱其子孙，欲使之衣食给足，婚嫁以时；欲使之为士，而不欲使之流为工、商，降为皂隶。（《渭南文集》卷二一）

所以他的《家训》（见叶盛《水东日记》卷一五《陆放翁家训》条）和同时袁采的《世范》（见《袁氏世范》卷中《子弟当习儒业条》）都关心后世子孙不能为“士”时应如何择业的问题。宋代“士”、“民”之间既不存在固定不变的界线，则道学家以“士”为施教的直接对象绝不能曲解为他们所关心的只是“士”的利益，而置“民”于不顾。关于这一点，待后文论政治思想时再作分疏。

道学家对于“士”的施教又必须分别从近程与远程两方面观察。近程指张载、二程亲自授业的门人而言，远程则指一般治举业之士。张载、二程都没有正式创建书院，及门之士或由于私人关系，或在治举业有成后因慕“道”而至，人数并不甚多。所以最早的道学团体是一种私人讲学的结合；他们可以说是当时芸芸众“士”之中，出类拔萃的创造少数。但是这个创造少数的团体并不是孤芳自赏的隐修会，它负有改变现状以重建人间秩序的重大任务。因此道学家究竟怎样看待那些遍布天下的“举业之士”？又对科举制度本身采取何种态度？便成为远程观察中所不能完全避开的问题。限于篇幅这里只能略及一二，作为对于道学与政治文化的关系的一个补充说明。下面所引程颐的两段语录是很有代表性的：

人多说某不教人习举业，某何尝不教人习举业也。人若不习举业而望及第，却是责天理而不修人事。但举业既可以及第即已。若更去上面尽力求必得之道，是惑也。

或谓科举事业，夺人之功，是不然。且一月之中，十日为举业，余日足可为学，然不志于此，必志于彼。故科举之事，不患妨功，惟患夺志。（均见《近思录》卷七《出处》篇）

这两段话可以看作是程颐自己的现身说法。他在嘉祐四年（1059）进士殿试报罢后，便不再应试。（见《遗书·附录》《伊川先生年谱》）这是他"不求必得"的实践。"不患妨功"大概也是经验之谈。"进士及第"是当世每一个"士"所追求的目标，道学家也都曾经历过这一阶段，因此不可能不严肃对待举业的问题。何况"道"的实现正需要大批"及第之士"的支持？所以程颐的用意与张载所谓"士先志"相去不远，即在习举业者的心中贯注孔子所谓"士志于道"（《论语·里仁》）的意识，而不是要求他们放弃举业。科举是儒家"选贤与能"的原则的制度化，道学家不可能对这一制度本身悍然予以否定。所以在当时改革的大潮流之下，他们也同样承认科举改革为重建秩序的一个先决条件，程颢《论十事劄子》，"贡士"即是其中之一。（见《程氏文集》卷一）更值得注意的是吕大临上疏论选举曰：

今欲立士规以养德厉行，更学制以量才进艺，定试法以区别能否，修辟法以兴能备用，严举法以核实得人，制考法以责任考功，庶几可以渐复古矣。（《宋史》卷三四〇本传）

这是北宋第二代道学家关于如何更新科举制度所提出的蓝图；它清楚

地显示出通过制度的彻底更新以造就治道人才的意向。道学家深切地认识到，“道”的实现（即吕大临所谓“复古”）首先取决于他们对科举制度能否作有效的运用。第三节论南宋初期王氏“新学”与二程“道学”在科举考试中互争霸权，其根源早已潜伏于此。新学与道学源出同一政治文化，因此在内容上虽分歧甚大，在结构上却十分相似。王安石也要求“士志于道”，必须具有超越科举之上的精神追求。兹举吕希哲（1039—1116）一例以供参证。《伊洛渊源录》卷七引吕氏《家传略》云：

> 公始从安定胡先生瑗于太学。后遍从孙先生复、石先生介、李先生觏、王公安石学。安石以为："凡士未官而事科举者，为贫也。有官矣，而复事科举，是侥幸富贵利达，学者不由。"公闻，遽弃科举，一意古学。

希哲以父（公著，1018—1089）、祖（夷简，979—1044）的关系，已由荫人官，故安石作此语。（见《宋史》卷三三六本传）但安石的话和上引程颐语录几乎如出一口；这绝不是偶然巧合，而是由于他们置身于同一儒学主流之内的缘故。吕希哲后来又从二程、张载等道学家问学，而“未尝专主一说，不私一门”（亦见《伊洛渊源录》卷七），这更证明新学、道学其实是殊途而同归的。不用说，吕大临关于科举改革的建议也是王安石的“新法”的更进一步的推演。安石将考试的内容从诗赋改为经义，是为了变“学究”为“秀才”。大临首先突出“立士规以养德厉行”，则明显地企图将科举推上道学所特有的立教方向。但在培养新的治道人才以重建秩序这一点上，新学和道学依然是一致的。

以上分别从近程与远程两个角度讨论了道学家对“士”施教的问题。但是从教育的观点说，初期道学家对于“士”以下的“民”（如农、工、商）究竟采取怎样的态度，也是一个不能完全置之不论的问题。关于这一方面，资料非常有限，这里只能略道其大概而止。程颐《明道先生行状》云：

> 就移泽州晋城令（按：在今山西）。泽人淳厚，尤服先生教命。民以事至邑者，必告之以孝弟忠信，人所以事父兄，出所以事长上。（中略）诸乡皆有校，暇时亲至，召父老而与之语；儿童所读书，亲为正句读；教者不善，则为易置。俗始甚野，不知为学。先生择子弟之秀者，聚而教之。去邑才十余年，而服儒服者盖数百人矣。（《文集》卷二）

这条记载初看似乎可以证明道学家也同样以一般的“民”为施教的对象。但进一步分析，则不能作此断语。第一，荀子早就说过：“儒者在本朝则美政，在下位则美俗。”（《荀子·儒效》）这是儒家“化民成俗”的老传统，非道学家所特有。第二、这个观念在汉代已制度化而成为所谓“循吏”，历代相沿不绝。（见拙作《汉代循吏与文化传播》，收在《士与中国文化》，上海人民出版社，1987年）程颢正是以“循吏”的身份从事教化的工作。一般言之，宋代理学家只有在取得地方官的身份时才直接涉及对“民”施教的问题。程颐说：

> 古者八岁入小学，十五入大学，择其才可教者聚之，不肖者复之田亩。盖士、农不易业，既入学则不治农，然后士、农判。（《遗书》卷一五《伊川先生语一》）

这段话恰好可以解释其兄“择子弟之秀者，聚而教之”的行动。根据这两条史料，我们可以说，二程都肯定“民”是“士”的源头活水，“民”的“子弟之秀者”应该尽量选入“士”的行列。但是他们同时也认识到，由职业分化所形成的类群，如士、农、工、商，是长期的社会存在。个别成员在不同类群之间的流动并不能改变这一社会存在的基本结构。他们以“士”为施教的直接对象正是因为他们肯定了“士”是一个特殊的“类”，必须与农、工、商区别开来。有人向程颐提出这样一个问题：“士未仕而昏（婚），用命服，礼乎?”他答道：

> 今之命服，乃古之下士之服。古者有其德则仕；士，未仕者也，服之其宜也。若农、商则不可，非其类也。（《遗书》卷一八《伊川先生语四》）

这是一个非常明确的答案，突出了“士”的社会功能。从“有其德则仕”这句话看，他心目中的“士”显然是未来“治天下”的后备人才。二程讲学之所以始于有志求“道”的创造少数，然后再推及一般“举业之士”，如上文所陈，便丝毫不难索解了。张载“未官者使正其志”之说也表达了同一对“士”的期待。用现代的观念说，这当然是一种“精英论”（“elitism”）。但是我们必须注意，宋代道学家的“精英论”基本上是开放的，“民”之“秀”者随时都有机会成为“士”。如果上引程颐的《明道行状》没有夸张的话，那么泽州晋城一县在他去任后十几年内已有几百个“子弟之秀者”从“民”转变为“士”了。

最后，我们必须检讨一下“人皆可以为尧、舜”（《孟子·告子下》）的观念，因为照一般的理解，这个观念似乎与上面所论有内在的

冲突。《程氏遗书》卷二上一条云：

圣人之教，以所贵率人，释氏以所贱率人。学佛者难吾言，谓："人皆可以为尧、舜，则无仆隶。"正叔言："人皆可以为尧、舜，圣人所愿也；其不为尧、舜，是所可贱也，故以为仆隶。"

这是程颐将"人皆可以为尧、舜"的观念放在社会结构的现实中加以考虑，有意无意之间透露出他内心深处的真切认识：此说只是一个可望而不可即的虚悬境界或主观意愿，因为在客观世界中有志于"为尧、舜"的永远是少数中的少数。若更进一步分析，则最后一句话——"其不为尧、舜，是所可贱也，故以为仆隶"——更可视为道学家针对着"贵"、"贱"分化的社会现象所提出的辩说（相当于"rationalization"或"justification"）。依此说，每一个人的职位贵贱应该由其人是否有志于"为尧、舜"及其所得之高下而定，至于社会结构必寓等级之分则是一基本预设，当时道学家中也无人质疑。所以根据程颐的解释，"人皆可以为尧、舜"的原则只有对于个别的社会成员才发生真实的意义，并非遍指全体而言。这是因为它的适用性仍必须受到类群分化原则的限制。但是上引语录另有本事，我们若不能考出其中"学佛者难吾言"究竟何所指，则其涵义终不能得到彻底的澄清。《遗书》卷二一上载：

程子之盩厔，时枢密赵公瞻持丧居邑中，杜门谢客。使侯骘语子以释氏之学。子曰："祸莫大于无类。释氏使人无类，可乎？"骘以告赵公。公曰："天下知道者少，不知道者众，自相生养，何患乎无类也？若天下尽为君子，则君子将谁使？"侯子以

告。程子曰："岂不欲人人尽力为君子哉？病不能耳，非利其为使也。若然，则人类之存，不赖于圣贤，而赖于下愚也。"（《伊川先生语七上》）

与上一条细校，可知"学佛者"即是赵瞻（1019—1090），绝无可疑。此条是关于最初争论的实录，上条则是程颐的事后回忆与反思，所以"人皆可以为尧、舜"已不是原来的语言。据《宋史·赵瞻传》（卷三四一），他回盩厔居丧当在熙宁八年（1075）或稍后，其时他已因反对青苗法，提举宫观乡居；他入枢密院则在元祐三年（1088），所以语录中"枢密"两字出于后来追改。我们现在可以断定，他和程颐关于儒、释之争大概发生在熙宁末或元丰初。这条记载十分重要，写出了当时士大夫文化分歧的一个侧面，不限于"人皆可以为尧、舜"一事而已。第一，本篇第四节已指出，道学家所"辟"的其实是士大夫所信奉的佛教。这一论点在此又再度获得证实。第二，程颐驳斥之词中必有"如果人人出家成佛"的前提，这才可以得到"释氏使人无类"的结论。这是一个很有影响力的"辟佛"论据，为后来的理学家所反复援用。朱熹《劝女道还俗榜》说："若使举世之人尽从其说，不过百年，便无人种。"（《文集》卷一〇〇）叶适评庞蕴夫妇"破家从禅"的著名故事也说："使皆若蕴，则人空道废，释氏之徒亦不立矣。"（《水心文集》卷一七《刘夫人墓志铭》）儒家只有此一人间世界，他们的精神世界也依之而立，绝不容人人皆证涅槃，陷此世于"人空道废"之境。所以仅从这一论据，我们便可了然何以宋代理学家自始至终必以重建秩序为他们的最大关怀。第三，赵瞻"若天下尽为君子"云云正是针对"如果人人出家成佛"而提出的反驳，即所谓"以子之矛，攻子之盾"。程颐后来引述赵语，变成了"人皆可以为尧、舜"，可知他认

为这两个说法在意义上是相通的。这里应该特别指出的是:"若天下尽为君子，则君子将谁使"一语是赵瞻随机应变的反诘。这明明是当时流行在士大夫中的一种观点，与佛教毫无关系。但程颐竟将这一俗世的观点转嫁在佛教身上，总结为"释氏以所贱率人"，这是很严重的误解或曲解。赵瞻所谓"天下知道者少，不知道者众"，其"道"自指上文的"释氏之学"而言。他的意思不过是强调:人人都成佛是不可能的事;芸芸众生之"不知道者"依然照常"自相生养"，人类是不会灭绝的。相反的，他指出，儒家要使"天下尽为君子"("人皆可以为尧、舜")却会招致无法解决的社会难题，即"君子"将无人("仆隶")可以使用了。但由于此一反诘，程颐才不得不在"人皆可以为尧、舜"的问题上正式表态，原来"天下知道者少，不知道者众"也同样是他所承认的前提。北宋道学，无论在立说或施教方面，都具有显著的精英论取向，这在前面已分析过了。现在我们更看到了这一取向的社会意识的根源。

五·四 "理一而分殊"——《西铭》的政治涵义

理学家关于人间秩序的构想，比较精简地表达在《西铭》之中，这是前面已提出了的。为了抉出这一构想的特色，以下我将试从"理一而分殊"的角度检查《西铭》的思想构造。只有通过比较深入的检查，它的政治涵义才会显现出来。

为了更确切地把握住《西铭》的特征，最有效的办法是从批评的角度下手。关于《西铭》的批评，北宋杨时、南宋林栗、陆九韶最为著名，兹分别略论如下。杨时《寄伊川先生》略云:

> 《西铭》之书发明圣人微意至深，然而言体而不及用，恐其

流遂至于兼爱，则后世有圣贤者出，推本而论之，未免归罪于横渠也。（《龟山集》卷一六）

此书程颐以“理一而分殊”答之，已见前引。这里应该指出的是：《西铭》是《正蒙》的总结，其理论根据往往见于前面十六篇，不能孤立地求解。《正蒙·诚明篇第六》云：

性者万物之一源，非有我之得私也。惟大人为能尽其道，是故立必俱立，知必周知，爱必兼爱，成不独成。（《张载集》，页21）

则张载并不避“兼爱”之嫌，杨时的批评也不是无的放矢。事实上，《西铭》所展开的正是二程所谓“仁者以天地万物为一体”的观念，从“一体”（即“理一”）的方面说，“爱必兼爱”是必有之义。不过他的“兼爱”并不蕴涵墨子“爱无差等”的意思而已。杨时《答伊川先生》曰：

前书所论，谓《西铭》之书，以民为同胞，长其长，幼其幼，以鳏寡孤独为兄弟之无告者，所谓明理一也。然其弊无亲亲之杀，非明者默识于言意之表，乌知所谓理一而分殊哉！故窃恐其流遂至于兼爱，非谓《西铭》之书为兼爱而发，与墨氏同也。（同上）

他接受了程颐的解释，承认《西铭》中不但有“理一”或“体”，而且有“分殊”或“用”。但他显然仍以为关于“分殊”的涵义是在《西铭》的文字之外。祁宽记《尹和靖语》云：

> 杨中立答伊川论《西铭》书云云，尾说渠判然无疑。伊川曰："杨时也未判然。"（引自《程氏外书》卷一二）

知弟子莫如师，程颐已窥见杨时心中尚存有疑惑。从程、杨书信往复中，我们获得一个很清楚的认识：宋代理学家是将"理一而分殊"当作人间秩序的最高构成原则而提出的。程颐首发此说于《西铭》和朱熹《西铭解》末段所作的推论（见《张子全书》，国学基本丛书本，卷一，页8—9）便是明证。换句话说，张载和程、朱都是先构思了一个理想的人间秩序，然后才将这一构想提升为宇宙论或形上学的普遍命题。在他们的构想中，人间世界必须建立在两个相反的因素之上："理一"是统合性（"integrative"）的因素，将人间世界融成一整体；"分殊"则是规定性（"regulative"）因素，将内部无数歧异——包括功能的、类群的、个人的——安排成一个井井有条的秩序。所以仅从"理一而分殊"这一原则的提出，即可见理学家已将儒家的政治、社会的思维提升至前所未有的高度。

《西铭》关于人间秩序的深层涵义远不止此，但必须通过林栗的驳论后才能透出。林栗《西铭说》的要点保存在朱熹《记林黄中辨易、西铭》一文中（《文集》卷七一），开头便说：

> 近世士人尊横渠《西铭》过于《六经》，予读而疑之，试发以质焉。

他与杨时不同，是站在经学立场上彻底否定理学的旧派儒者，所以他的批评也是全面性的。他与朱熹同时而略长，其时程学已成显学，"士人尊《西铭》过于《六经》"确是事实。汪应辰（1118—1176）《与元

晦》第十四书即说“《西铭》、《通书》两书，当置之座右，以求所未至”。(《文定集》卷一五）林栗是一个极倔强的人（详见本书下篇），抗拒的情绪也特别激烈。为了使眉目清楚，下面先分段加以清理，再进一步分析。他评“乾称父，坤称母，予兹藐焉，乃混然中处”曰：

今《西铭》云“乾为父，坤为母”，是以乾坤为天地之号名，则非《易》之本义矣。既曰“乾为父，坤为母”，则所谓“予兹藐然，乃混然中处”者，于伏羲八卦、文王六十四卦为何等名称象类乎？方大朴之未散也，老聃谓之“混然成列”，庄子谓之“混沌”，是混然无间，不可得而名言也。既已判为两仪，则轻清者上为天，重浊者下为地，人居其中，与禽兽草木同然而生，独有别也，安得与天父地母混然中处乎？

林栗引《西铭》从头便错，把“乾称父，坤称母”中的“称”字改作“为”字。朱熹说这句话“是以父母比乾坤”，又说：“乾父坤母，皆以天地之大，喻一家之小。”（均见《语类》卷九八《张子之书一》）“称”字在此确是一种“比喻”（“metaphor”），而且《西铭》全篇都贯注着比喻性的思维，其用意留待下文再论。林栗引老、庄之言，在“混”字上特起波澜，则是暗示《西铭》袭道家之说。接着他又对“天地之塞吾其体，天地之帅吾其性”两句提出十分严厉的批评。他说：

此其语脉出于《孟子》。孟子言：“浩然之气，养而勿害，则塞乎天地之间。”又言：“志，气之帅也。故志至焉，气次焉。”今舍气而言体，则又非孟子之本义矣。其意盖窃取于浮屠所谓

> “佛身充满法界”之说。然彼言佛身，谓道体也；道之为体，扩而充之，虽满于法界可也。今言“吾体”，则七尺之躯尔，谓充塞天地，不亦妄乎！至言“天地之帅吾其性”，尤无所依据。……况于父天母地，而以吾为之帅，则惟予言而莫之违矣，不亦妄乎！

这段评论中有两个特殊论点应略加说明。第一，他指斥张载“窃取于浮屠”大概本于杨时之说，即“《西铭》会古人用心要处为主，正如杜顺作法界观样”。（《龟山集》卷一二《语录三》），第二，他针对“吾体”的驳语可与胡宏（1105—1155）之说互相参证。《知言》记与人问答云：

> “万物与我为一，可以为仁之体乎？”曰：“子以六尺之躯，若何而能与万物为一！”曰：“身不能与万物为一，心则能矣。”曰：“人心有百病一死，天下之物有一变万生，子若何而能与之为一！”（引自朱熹《胡子知言疑义》，《文集》卷七三）

所以林栗的话至少可以说是“言伪而辩”，因为《西铭》中此二语确在发挥“万物与我为一”的“仁体”，前面也指出了。《西铭》所表达的小我与宇宙合一的精神境界（相当于所谓“宇宙感”“cosmic feeling”）向来为儒者所深喜，所以张载“为天地立心”四句话到今天还流行不衰。（可参看冯友兰《中国哲学史新论》第七册，台北，蓝灯，1991，页203—210）作为一种境界或信仰，我们很容易理解“以天地万物为一体”的意识为什么会如此动人心弦。但是我们同时必须知道，“七尺之躯”何以能“充塞天地”毕竟是一个客观的思想问题，不但

反对派如林栗有此一问，理学家如胡宏也不得不继续寻找解答。但林栗的最尖锐的质问则针对着下面几句话而发："民吾同胞，物吾与也。大君者，吾父母宗子也；其大臣，宗子之家相也。"他说：

> 若以其并生乎天地之间，则民、物皆吾同胞也。今谓"物吾与"者，其于"同胞"何所辨乎？"与"之为名，从何立也？若言"大君者，吾父母宗子也"，其以大君为父母乎？为宗子乎？《书》曰："惟天地万物父母，惟人万物之灵。亶聪明，作元后，元后作民父母。"兹固《西铭》所本以立其说者也。然一以为"父母"，一以为"宗子"，何其亲疏、厚薄、尊卑之不伦也。其亦不思甚矣。父母可降而为宗子乎？宗子可升而为父母乎？是其易位乱伦，名教之大贼也，学者将何取焉？又言其"大臣，宗子之家相也"，则宗子有相，而父母无之；非特无相，亦无父母矣，可不悲哉！孟子曰："杨氏为我，是无君也；墨氏兼爱，是无父也。无父无君，是禽兽也。"若邪说诬民，充塞仁义，将有率兽食人之事。予于《西铭》亦云。尊《西铭》者，其不可以无辨。

"易位乱伦，名教大贼"在儒家道德语言中属于最严厉的谴责，所以朱熹独于此点不能不为《西铭》作辩护。他记与林栗的对答如下：

> 又论《西铭》，予曰："无可疑处，却是侍郎未晓其文义，所以不免致疑。其余未暇悉辨，只'大君者，吾父母宗子'一句，全错读了，尤为明白。本文之意，盖曰：人皆天地之子，而大君乃其適（按：即"嫡"）长子。所谓宗子，有君道者也，故曰：大君者乃吾父母之宗子尔。非如侍郎所说'既为父母，又降而为

> 子也'。"林曰："宗子如何是適长子？"予曰："此正以继祢之宗为喻尔。继祢之宗，兄弟宗之，非父母適长子而何？此事它人容或不晓，侍郎以礼学名家，岂不晓乎？"林乃俛首无说而去，然意象殊不平。（《记林黄中辨易、西铭》）

这一段话把两人不欢而散的气氛如实地保存了下来。林栗并未为朱熹的雄辩所折服，读末句可知。

比读杨时与林栗的文字，我们可以说，前者仅疑《西铭》论"分殊"有所不足，后者则于"理一"与"分殊"一概加以破斥。现在让我们借助于这些批评来探讨《西铭》关于人间秩序的构想，至于批评本身是否出于误解文义则与本书主旨无关，故置而不论，以避枝蔓。依照朱熹所说，《西铭》的全部构想建立在仁体的"一统而万殊"这一基本假定之上。（见《西铭解》，《张子全书》卷一）林栗因为并不认同这一假定，所以对于"乾坤父母"、"混然中处"等观念无法接受。但这不仅林氏一人如此，当时同抱此疑的还有陆九韶。朱熹《答陆子美二》云：

> 熹所论《西铭》之意，正谓长者以横渠之言不当谓乾坤实为父母，而以"胶固"斥之。故窃疑之，以为若如长者之意，则是谓人物实无所资于天地，恐有所未安尔，非熹本说欲如此也。今详来诲，犹以横渠只是假借之言，而未察父母之与乾坤虽其分之有殊，而初未尝有二体，但其分之殊，则又不得而不辨也。（《文集》卷三六）

可知九韶也和林栗一样，认为张载以"乾坤实为父母"，故初以"胶

固”斥之；经朱熹《答书一》解释后，仍坚持此是“假借”之言，不得径视乾坤为父母。九韶两次来书，都是同时批评《太极图说》与《西铭》的，但原书关于《西铭》的部分已不可见，而关于《太极》问题，则因陆九渊起而争辩，成为理学史上一大公案。（参看钱穆《朱子新学案》，第三册，页443—446），今按：朱熹《西铭解》之末有淳熙戊申（十五年，1188）二月己巳跋曰：

> 始予作《太极》、《西铭》二解，未尝敢出以示人也。近见儒者多议两书之失，或乃未尝通其文义，而妄肆诋诃，予窃悼焉。因出此解，以示学徒，使广其传。

此所谓“近见儒者多议两书之失”，必指陆九韶，则九韶来书质难，定在此前不久。何以知之？第一，林栗与朱熹面辩《西铭》，事在淳熙十五年六月一日，尚在此跋之后四个月，则跋语只能是针对九韶而发。第二，据朱熹《答陆子美一》，江西通邮不便，“托子静转致”。这是因为九渊在临安，便于邮致之故。但《答书二》则已有“子静归来，必朝夕得款聚”之语。九渊离开临安在淳熙十三年底，抵家当在次年春间，（详见下篇第八章）因此我们完全可以断定朱熹的两封答书分别作于淳熙十三年和十四年，与跋语“近见儒者”云云，密合无间。（参看陈来《朱子书信编年考证》，页239—240）也正因为第一书由九渊“转致”，这才引起两年后的大论辩，不过九渊放过了《西铭》，专争“无极而太极”而已。

“乾坤父母”之说引起的争议如此纷纷，何以张载、二程、朱熹一系的理学家对这一观点持之极坚，毫不动摇呢？朱熹《答陆子美一》道出了其中最深刻的原委。他说：

古之君子，惟其见得道理真实如此，所以亲亲而仁民，仁民而爱物；推其所为，以至于能以天下为一家，中国为一人，而非意之也。今若必谓人物只是父母所生，更与乾坤都无干涉，其所以有取于《西铭》者，但取其姑为宏阔广大之言，以形容仁体而破有我之私而已。则所谓仁体者，全是虚名，初无实体，而小己之私却是实理，合有分别；圣贤于此，却初不见义理，只见利害，而妄以己意造作言语，以增饰其所无，破坏其所有也。若果如此，则其立言之失，"胶固"二字岂足以尽之？而又何足以破人之梏于一己之私哉！

从现代的分析角度说，《西铭》是以父母子女——"家"——为模型所推想出来的"人"与"天地万物"的关系，包括"人"与其他人的关系；在这一推想中，"乾称父，坤称母"是惟一而且必然的始点。朱熹本人已具有此一分析观点。所以有人问他《西铭》中"仁孝之理"，他答道：

他不是说孝，是将孝来形容这仁，事亲底道理，便是事天的样子。（《语类》卷九八《张子之书一》）

他的门人也赞叹道：

先生谓事亲是事天底样子，只此一句，说尽《西铭》之意矣。（同上）

这里"样子"两个字正是现代语言中所谓"模型"（"model"）。但

语言层面的分析虽能彰显《西铭》立说的结构，却接触不到其中近于宗教信仰的精神内涵。张载、二程和朱熹看来都真诚地相信：乾坤与万物（包括人在内）的关系相当于父母与子女的关系，即朱熹《西铭解》所说的“乾者，万物之所资以始”，“坤者，万物之所资以生”。“仁体”则指维系这一关系的精神实体；它流行不息，因而使整个宇宙（特别是人间）常保持着一种“理一而分殊”的动态平衡。“仁体”虽即是“理一”之“理”，但既以“仁体”为名，则其发用便成“情”的“分殊”，如“民胞”、“物与”或上引朱熹所谓“亲亲而仁民”、“仁民而爱物”。（出《孟子·尽心上》）“仁体”的亲和力凝合成人间秩序，但这一亲和力如果没有更高的宇宙根源，则终究是不能持久的，而且也不配称作“仁体”了。这是《西铭》必始于“乾称父，坤称母”的根本理据。朱熹《答陆子美一》还强调了一个要点，“乾坤父母”在字面上虽是比喻，却又恰如其分地折射出宇宙的实在。《西铭》的全部理论便建立在对于这一宇宙实在的真切认识之上。书中所云“见得道理真实如此……非意之也”，此“意”字即与下文“妄以己意造作言语”相通。这里显现出真信仰与假意识之辨。从张载到朱熹，理学家大致都对以“家”为模型的宇宙本体（“仁体”）深信不疑，《西铭》绝不可看作是“姑为宏阔广大之言，以形容仁体”。若取后一看法，则“理一而分殊”不过是为了“利害”（维持现有秩序）而造作的假意识而已，这是朱熹所绝对不能接受的。“假意识”或“意识形态”是现代名词，在当时大概可以称之为“天道设教”，但名词虽异，所指则一。朱熹早在12世纪便能如此明确地划分真信仰与假意识之间的界线，其思路之曲折幽深是很可惊异的。

以上我们通过林栗和陆九韶的批评，清理了《西铭》的思想基调。“理一而分殊”的命题起源于关于人间秩序的整体构想，不但北宋

初期的道学家的主要关怀在于“仁体”的政治、社会发用，朱熹更将这一观点发挥至最大限度。他所谓“天下为一家，中国为一人”可以代表“理一而分殊”的最高境界。但“天下为一家”并不是用“理一”来掩盖“分殊”，他说得很明白：

> 且如人之一家，自有等级之别。（《语类》卷九八）

这正是要凸出“分殊”的无往而不在。严格地说，由血缘构成的“家”的“等级”大抵不出长幼、上下、亲疏等有限的范畴。但若将“等级”普遍推至“天下”，则人与人之间的关系有数不尽的各类“分殊”，自然不是“家”的少数范畴所能容纳的。但《西铭》的最大特色却恰恰在于通过以“仁体”为“理一”的观念，并借助比喻性的思维，将天下一切“等级”转换为血缘化的“分殊”。这样一来，在理学家的独特构想中，“等级”不但“合理”而且也“合情”了。这一特色与下文讨论人君与“士”的关系颇相牵涉，所以先在此留一伏笔。

紧接着让我们检讨林栗关于“天地之塞吾其体，天地之帅吾其性”二语的驳论。如前所引，他指出，将“七尺之躯”的“吾体”夸大到“充塞天地”的程度是一“妄”；将“吾性”说成“天地之帅”，要求“父天母地”都听从“予言而莫之违”，则是另一更大的“妄”。不用说，这两点都包含了严重的误解；而误解则起于他根本不接受理学背后那一整套宇宙论、形而上学的预设。但是他真正关心的并不是学说本身的正误，而是其政治、社会的后果，即所谓“易位乱伦，名教之大贼”。这才是他的批评最值得重视的部分。他所用的两个“妄”字都具有“狂妄”的涵义，不仅指学说，而且指人。《西铭》的作者和“尊《西铭》过于《六经》”的“近世士人”（即理学之士）当然都逃

不了“妄”的指责。在这一关节上，我们必须追问：《西铭》立说的对象究竟是谁？什么样的人能够真正做得到“天地之塞吾其体，天地之帅吾其性”呢？理论上说，《西铭》普遍肯定了“人”有参与宇宙创化的作用，因此对于每一个人都应该是同样有效的。但就实践一方面说，也和“人皆可以为尧、舜”一样，似乎只有少数具有高度精神修养的人才能逐步走近《西铭》所揭示的境界。我们可以肯定地说，张载撰《西铭》，是为了开导那些有志求道而思想还有所拘执的人，它初名《订顽》便透露了此中消息。扩大到极限，张载预想中的读者群也只能在“士”阶层之内，而不包括农、工、商及其他类群，《西铭》“民吾同胞”一语便是最有力的内证。把“民”当作“同胞”看待，这样的要求岂不明明是向“士”或“士”以上的在位者提出的吗？“吾其体”、“吾其性”这两句话也同样是对“士”的激励之词。朱熹释之曰：

> 塞，如孟子说“塞乎天地之间”。塞只是气。吾之体即天地之气。帅是主宰，乃天地之常理也。吾之性即天地之理。（《语类》卷九八）

此条引孟子为据，是叶贺孙辛亥（绍熙二年，1191）所记，与朱熹乾道壬辰（八年，1172）《西铭解》所言已颇有不同。这大概是因为受到林栗的挑战所作的修正。根据孟子，“气”必须“养”才能“充塞”，“性”也必须“扩充”才能完成，这又只能是对于“士”的期待，非所望于一般的“民”。张载这两句话的理论根据见于《正蒙·大心篇》。他说：

> 成吾身者，天之神也。不知以性成身而自谓因身发智，贪天功为己力，吾不知其知也。民何知哉？因物同异相形，万变相感，耳目内外之合，贪天功而自谓己知尔。（《张载集》，页25）

“神”即“天德”（见《神化篇》），所以这里说的即是“德性所知”与“见闻之知”的分别。前者非“内圣”有成之“士”不能企及，一般的“民”则完全局限在耳目闻见之内。林栗用两个“妄”字来痛斥以“内圣外王”自负的理学之士，正是因为他认定，这些人已目无“父天母地”，根本动摇了尊卑秩序。专就这一点说，他的激情批判确是有感而发，理学家（包括朱熹在内）平时言行中所透露的特殊风格和他的守旧心态太不相容了。朱熹说：

> “吾其体，吾其性”，有我去承当之意。（《语类》卷九八）

这是一针见血的话，但林栗却也因此被激怒了。所以林栗《西铭说》的理论价值如何是另一问题，作为一个历史文件它凸显了理学在政治文化方面的特色。《西铭》的一个中心论旨便是要发扬“士”的“承当”精神，其源头则在范仲淹的“以天下为己任”的意识。张载二十一岁时，范仲淹曾劝他读《中庸》，从此这个意识便开始在他的心中萌芽滋长，《西铭》便是其最后的结果。如果仅将《西铭》看作“理一而分殊”的形上学命题，我们便接触不到贯串在两宋理学中间那条重建秩序的主线了。

最后，关于“大君者，吾父母宗子；其大臣，宗子之家相”这一论断，林栗的批评更具启发性。他的“易位乱伦”一语尤其针对此点而发。前面已指出，《西铭》以“家”为模型，将天地万物的关系一律

血缘化了，君主与臣民之间，自然也不例外。但《西铭》在这个问题上更跨进了一步，将君、臣关系纳入宗法系统之中。前引朱熹反驳林栗，已明说“大君乃其（天地）適长子”，故称“宗子”，又说：“此正以继祢之宗为喻尔。继祢之宗，兄弟宗之。”可见宗法化的结果，君主和一切人因同出于“父天母地”之故，竟都变成“兄弟”了。这虽是“比喻”式的说法，在林栗听来，简直大逆不道至于极点了。现在让我们先清理张载关于“宗子”的看法。《经学理窟·宗法》云：

> 夫所谓宗者，以己之旁亲兄弟来宗己。所以得宗之名，是人来宗己，非己宗于人也。所以继祢则谓之继祢之宗，继祖则谓之继祖之宗，曾高亦然。（《张载集》，页259）

他又解释宗子与其他兄弟的关系云：

> 譬如一人数子，且以適长为大宗，须据所有家计厚给以养宗子，宗子势重，即愿得之，供宗子外乃将所有均给族人。宗子须专立教授，宗子之得失，责在教授，其他族人，别立教授。（同上，页260）

毫无问题，张载说“大君者，吾父母宗子”那句话时，心中的具体模式便比照着这个“宗子”制度。君主虽然应该受到天下臣民的特殊尊崇，也应该享用特别优厚的奉养，但他并不是绝对的“首出庶物”。他与大臣之间的关系有如“宗子”之于“家相”；至于“宗子之得失，责在教授”，则又很像君主之有“经筵”了。程颐《论经筵第三劄子》，为防止“人主”的“骄肆”、“满假”，特别主张“人主”必须“尊贤畏

相”。在《劄子》第三《贴黄》中，他更明白指出：

> 臣以为，天下重任，唯宰相与经筵：天下治乱系宰相，君德成就责经筵。（《程氏文集》卷六）

这岂不是和“宗子”之有“家相”、“教授”，如出一辙吗？由此可知，张载比“大君”为“宗子”，绝不可等闲视之。他的深层用意是通过宗法化以消减君主的绝对权威，缩短君臣之间一段不可逾越的距离。程颐曾用下面这几句话描述当时皇帝的无上威势：“居崇高之位，持威福之柄，百官畏惧，莫敢仰视，万方奉承，所欲随得。”（同上）张载的宗法化设想当然是针对着这一情况而发。如果君主只是“宗子”，臣民都变成了“旁亲兄弟”，君相之间也比照着“宗子”与“家相”的关系重作安顿，则“三纲”中的第一“纲”——君臣——便将发生根本性质的变化。张载敢于将牢不可破的“天子”概念扩大应用在天下所有臣民的身上，仅此一端即显出理学在中国政治思想史上的开创精神。至于这一设想是否过于一厢情愿，反而是一个不相干的问题，因为我们所重视的是张载毕竟运用了一种曲折的方式，向“君为臣纲”的观念提出了挑战。经过以上的分析，林栗为什么说《西铭》是“名教之大贼”，便迎刃而解了。我们如何能断定张载确有这个用意呢？下面这条资料可引作实证。《横渠易说·系辞》解“黄帝、尧、舜垂衣裳而天下治”曰：

> 上古无君臣尊卑劳逸之别，故制以礼，垂衣裳而天下治，必是前世未得如此，其文章礼乐简易朴略，至尧则焕乎其有文章。（《张载集》，页212）

“上古无君臣尊卑劳逸之别”这一句话便清楚地告诉我们：在张载的理想中，君臣之间应该存在着怎样的关系。这是理学中有关人间秩序的一个重要向度，必须更端另论。

五·五 程氏《易传》中的政治思想

北宋是士阶层在政治上十分活跃的时代。随着“以天下为己任”的意识的逐渐深化，士阶层中先觉者的“承当”精神便落实在推动改革以重建秩序的具体任务上面。他们以政治主体自居，不再能安于秦、汉以来“士贱君肆”的成局。（见本书《自序二》引张栻语）抱着这种意态走上朝廷，他们更进一步提出了与君主“同治天下”的要求。（见上篇第三章）在这一新的政治文化中，“君”的性质与职权，他和臣与民的关系，自然进入了儒学的议事日程。理学家不但是在这一政治文化中成长起来的，而且比一般儒者更关心“治道”，因此他们关于“君”的看法如何，是不能存而不论的。下面将以程颐《易传》为主要根据，间引其他理学家之说相参证，略道其大概而止。

程颐对于君权的绝对化深为不满，已见前引《论经筵第三劄子》。但他有关君的性质及其与臣民关系的议论则集中在《易传》。《易传》是他的惟一著作，而其中主要部分却是借题发挥“外王”方面的见解，直接涉及王安石新法及党争问题的也往往而有。朱熹评程《传》，一则曰：“他见得许多道理了，不肯自做他说，须要寄搭放在经上。”（《语类》卷七三《易九》“涣”条）再则曰：“只看程《易》，见其只就人事上说，无非日用常行底道理。”（同上卷六七《朱子本义启蒙》条）所以《易传》所表达的是程颐本人对于政治、文化秩序的基本观点，与《易》的原始文本可以分开。他的终极关怀在秩序重建，此书便是最有力的见证。

程颐对于“君位”与“君道”的正当性和必要性是十分肯定的。他注“首出庶物，万国咸宁”曰：

> 乾道首出庶物而万汇亨，君道尊临天位而四海从。王者体天之道，则万国咸宁也。(《周易程氏传》卷一)

“君位”、“君道”都本于“天”是儒家通义，但程颐对“君道”还有进一步的规定。“九五，同人，先号咷而后笑”注曰：

> 人君当与天下大同，而独私一人，非君道也。又先隔则号咷，后遇则笑，是私昵之情，非大同之体也。(同上)

此条当与“同人于野，亨”注语同读，其言曰：

> 以天下大同之道，则圣贤大公之心也。常人之同者，以其私意所合，乃昵比之情耳。故必于野，谓不以昵近情之所私，而于郊野旷远之地，既不系所私，乃至公大同之道，无远不同也，其亨可知。能与天下大同，是天下皆同之也。(同上)

“君道”必须“与天下大同”，非“独私一人”，仍是儒家的传统理想，但他特举圣贤的“大公之心”与常人的“私意”作正反的对照，则已露出理学的特殊立场。他一向以“仁”即是“公”，又说“有少私意，便是不仁”(《遗书》卷二二上)他在答“克己复礼”之问时更说：“非礼处便是私意。既是私意，如何得仁？凡人须是克尽己私后，只有礼，始是仁处。”(同上)合而观之，他的“君道”实已预认修养工

夫为前提，“与天下大同”的“外王”必须以“大公之心”的“内圣”为其基础。再转进一层，论及君主的实际功能，他的观点则更明显地反映了北宋新兴的政治文化。他解“姤之时义大矣哉”有云：

> 君臣不相遇，则政治不兴。（《周易程氏传》卷三）

这句话的历史背景自然是神宗与王安石的遇合。二程虽都认为“安石之学不是”，以致错过了一次千载难逢的“相遇”（见《遗书》卷二上），但对于“相遇”这件事的本身则是十分肯定的。《伊川先生语四》载：

> 问：“荆公可谓得君乎？”曰：“后世谓之得君可也，然荆公之智识，亦自能知得。”（《遗书》卷一八）

朱熹说得最明白：

> 论王荆公遇神宗，可谓千载一时，惜乎渠学术不是，后来直坏到恁地。（《语类》卷一三〇）

我们必须牢牢掌握住这一背景，才能完全懂得下面一条的涵义。《周易程氏传》解“九二，见龙在田，利见大人”曰：

> 利见大德之君，以行其道。君亦利见大德之臣，以共成其功。天下利见大德之人，以被其泽。（卷一）

这仍是以神宗、安石的“相遇”为榜样所作的观察，可以总结为“君臣相遇，则政治兴”。末句则指天下之“民”而言，“民”的福利才是“政治”的最后目的，所以“政治”兴或不兴，“功”成或不成，最后必须视“民”是否“被其泽”而定。（详下）但此条“共成其功”四字却特别值得重视。“九五，飞龙在天，利见大人”条云：

> 进位乎天位也。圣人既得天位，则利见在下大德之人，与共成天下之事。天固利见夫大德之君也。（卷一）

从政治结构上说，人君的“天位”是绝不可少的，“大德之君”居“天位”则更是实现“天下大同”的一个必要条件。但是即使在位的是“大德之君”也不可能独治天下，而必须有“在下大德之人，与共成天下之事”。他一再强调君臣“共成”天下的事功，其用意显在纠正他一向反对的绝对化君权。这一点又可取证于他对《尚书·尧典》的讲说。他解“克明俊德”曰：

> 帝王之道也，以择任贤俊为本，得人而后与之同治天下。（《程氏经说》卷二）

从原文四个字竟发展出一整套“帝王之道”来，当然也是借题发挥。但此处“同治天下”比《易传》中“共成其功”或“共成天下之事”，在意义上更为显豁，完全表达了宋代士大夫以政治主体自居的心理。熙宁四年（1071）文彦博当面向神宗指出，皇帝是“与士大夫治天下”；这句话早已成为历史上的名言（见《续资治通鉴长编》卷二二一）。南宋宝庆元年（1225）朱熹门人曹彦约（1157—1228）上《封

事》，则直称在位的士大夫为“天下之共治者”（见《吕谷集》卷五）；此语我尚未见后世称引，但其重要性绝不在文彦博的名言之下，因为它证实了士大夫与皇帝“共治”的观念持续了一百五十年之久，未尝断绝。“君臣同治”与“君为臣纲”之间存在着一道不可跨越的鸿沟，这是宋代理学家对于传统儒家政治思想的重大修改。（详见第三章）

程颐解《易》又有根据他自己的政治经历而立说者，更是非常有价值的史料。“蒙：亨，匪我求童蒙，童蒙求我。”注云：

> “匪我求童蒙，童蒙求我。”五居尊位，有柔顺之德，而方在童蒙，与二为正应，而中德又同，能用二之道以发其蒙也。二以刚中之德在下，为君所信向，当以道自守，待君至诚求己，而后应之，则应用其道，匪我求于童蒙，乃童蒙来求于我也。（卷一）

这一段话清楚地反映了他在元祐元年至二年（1086—1087）为崇政殿说书的经历。其时哲宗不过十一二岁，故是“童蒙”，事见朱熹《伊川先生年谱》。（《遗书·附录》）这是他的经验总结。下一条复引申其义。“蒙亨，以亨行时中也。匪我求童蒙，童蒙求我，志应也。”注云：

> “匪我求童蒙，童蒙求我，志应也。”二以刚明之贤处于下，五以童蒙居上。非是二求于五，盖五之志应于二也。贤者在下，岂可自进以求于君？苟自求之，必无能信用之理。古之人所以必待人君致敬尽礼而后往者，非欲自为尊大，盖其尊德乐道，不如是不足与有为也。（同上）

这两条中的“五”象征君主，“二”则臣下，这是用《易》的符号语言，可不深论。就他的亲身经验说，他固然在“崇政殿说书”的身份上表现了“刚中之德”，哲宗却未必“有柔顺之德”。《年谱》载：

> 一日，讲罢未退，上忽起凭槛，戏折柳枝。先生进曰：“方春发生，不可无故摧折。”上不悦。

不但哲宗并无“五之志应于二”之事，而且皇太后也嫌他多事。（按《年谱》引《王公系年录》云：“帘中以其不靖。”）所以他自元祐二年被排挤出朝以后，便再也不肯入局。他在元祐七年与九年许多辞状中一再陈“儒者进退之道”（见《文集》卷六），与《易传》所言，一一吻合。“进退之道”自孟子以下便少有人问津，至宋代才再度成为儒家中一个重要论题，以致《近思录》必须特辟“出处”一目。但这不是理学家所独有，由王安石“平时每欲以道进退”（叶梦得《石林燕语》卷七）和司马光“新法不罢，义不可起”（邵伯温《邵氏闻见录》卷一一）两例推之，重“进退之道”必须理解为宋代士大夫政治文化的一个基本构成部分。程颐又论“六五，童蒙吉”曰：

> 五以柔顺居君位，下应于二，以柔中之德，任刚明之才，足以治天下之蒙，故吉也。童，取未发而资于人也。为人君者，苟能至诚任贤以成其功，何异乎出于己也？（《周易程氏传》卷一）

此条虽说“童蒙”，重点已有转移，非专就哲宗发议，但仍可能与北宋自真宗之后即位者多幼主有关。如仁宗年十三、哲宗十岁、徽宗十九，而神宗也仅弱冠，前三者都曾经过或长或短的太后垂帘阶段。最

可注意的是君柔臣刚似已成为一个普遍的原则，不必与君主的年龄有关。“任贤以成其功，何异乎出于己”即进一步说明“君柔臣刚”的涵义，似乎是主张君无为而臣有为。他又解“君子学以聚之……君德也”。云：

圣人在下，虽已显而未得位，则进德修业而已。……君德已著，利见大人，而进以行之耳，进居其位者，舜、禹也；进行其道者，伊、傅也。(同上)

末二句明说君但“居其位”而已，“行其道”的事则完全委之于宰辅大臣。合此两条，可知程颐必有下引孔子的一段话在胸。《论语·卫灵公》云：

子曰：“无为而治者，其舜也与？夫何为哉？恭己正南面而已矣。”

后世解舜之“无为而治”，大致都认为舜举众贤在位，自己便可以无为而天下治了。(参看杨伯峻关于此条注释所引诸家之说，《论语译注》，北京，中华书局，1958，页169) 分析至此，我们不能不说，程颐理想中的君主只是一个以德居位而任贤的象征性元首；通过“无为而治”的观念，他所向往的其实是重建一种虚君制度，一切“行道”之事都在贤士大夫之手。我们还可以肯定地说，这不是他一个人的想法，而代表了理学家的一种共识。试读陆九渊下面这一段议论：

又古所谓责成者，谓人君委任之道，当专一不疑贰，而后其

> 臣得以展布四体以任君之事，悉其心力，尽其才智，而无不以之怨。人主高拱于上，不参以己意，不间以小人，不维制之以区区之绳约，使其臣无掣肘之患，然后可以责其成功。（《象山全集》卷一一《与吴子嗣六》）

九渊曾对杨简说，“丱角时，闻人诵伊川语，自觉若伤我者。”（杨简《象山先生行状》，《慈湖遗书》卷五）九渊兄弟都研究过程氏《易传》，（见《象山全集》卷三四《语录上》）上引两条他必曾寓目，绝无可疑。但在虚君制问题上，他和程颐的观点竟完全一致。可见“若伤我者”的话也不能作无限度的推广，以为他和程颐全无相合之处。无论如何，从张载、程颐到陆九渊，理学家通过种种曲折方式企图一方面抑制君权，一方面伸张士权，则是显而易见的。

现在我们要进一步发掘程颐关于政治秩序的整体看法。他解释“象曰：上天下泽，履，君子以辨上下，定民志”云：

> 天在上，泽居下，上（原注：一作“天”。按：当作“天”字）下之正理也。人之所履当如是，故取其象而为履。君子观履之象，以辨别上下之分，以定其民志。夫上下之分明，然后民志有定。民志定，然后可以言治。民志不定，天下不可得而治也。古之时，公卿大夫而下，位各称其德，终身居之，得其分也。位未称德，则举而进之。士修其学，学至而君求之，皆非有预于己也。农工商贾勤其事，而所享有限，故皆有定志而天下之心可一。后世自庶士至于公卿，日志于尊荣，农工商贾日志于富侈，亿兆之心，交骛于利，天下纷然，如之何其可一也？欲其不乱，难矣。此由上下无定志也。君子观履之象，而分辨上下，使各

当其分，以定民之心志也。（《周易程氏传》卷一）

这一节话很重要，所以我引全文于此。为什么重要呢？首先，这是“理一而分殊”的原则在政治、社会秩序上的具体应用。如果与《西铭》相对照，则此文的重点在于为何通过“分殊”的合理化而最后归于“理一”，与《西铭》由“理一”而推至“分殊”恰好相反相成。首句“天下之正理”即指“仁”，《粹言》卷一《论道篇》云：

子曰：仁者，天下之正理。失正理，则无序而不和。

此语可以看作是上引传文的总纲。其次，此文从社会分工的角度说“理一而分殊”，所以士、农、工、商成为“分殊”的四个主要范畴，不但这四大类群有“上下之分”，每一类中的个别成员也有“上下之分”。与《西铭》中血缘化的比喻语言不同，程颐所用的是反映社会现实的日常语言。因此前者论“分殊”强调“亲疏”之别，后者则“辨别上下之分”。但两者所讨论的是同一“理一而分殊”的秩序，不过因切入的角度或层面不同而有此表面之异而已。朱熹《读大纪》曰：

宇宙之间，一理而已。天得之而为天，地得之而为地，而凡生于天地之间者，又各得之以为性。其张之为三纲，其纪之为五常，盖皆此理之流行，无所适而不在。（《文集》卷七〇）

这也同样是“理一而分殊”在人间秩序上的应用，但重点则放在人伦关系方面。所以“三纲”、“五常”构成了“分殊”的基本范畴，而传达“分殊”的则是道德语言。总之，“理一而分殊”的本身便可以有种

种不同方式的“分殊”，这里不能详论。其三，在程颐所构想的秩序中，“位各称其德”是一个重要的原则，这是针对着士、农、工、商每一类群中的个别成员而提出的。类群的固定性来自社会分工，但个别成员的“位”则不是固定的，一依“德”的高低而上下流动。“位未称德，则举而进之”。反之，“德”不称“位”当然也应该“抑而退之”了。他在这段文字中没有涉及个人在不同类群间的流动问题。但“士”与“民”之间在北宋已不存在不可逾越的界线，前面已分析过了，不待再说。概括言之，每一个社会成员都能找到和他的才能和努力完全相符的位置，这才是理学家所企图重建的秩序。但是“分辨上下，使各当其分，以定民之心志”的任务最后仍落在士大夫（“君子”）的身上，这一精英论的立场则与《西铭》完全一致。

这里应该顺便交代一下程颐《易传》中有关“君”与“民”的看法。“九四，包无鱼，起凶”注曰：

> 居上位而失其下，下之离，由己之失德也。四之失者，不中正也。以不中正而失其民，所以凶也。……不能保其下，由失道也。岂有上不失道而下离者乎？遇之道，君臣、民主、夫妇、朋友皆在焉。四以下睽，故主民而言。为上而下离，必有凶变。起者，将生之谓。民心既离，难将作矣。（卷三）

此条专论“君”、“民”关系，以“民”之叛离全归之于“君”之“失道”或“失德”，并无一字责备“民”。这是最可注意之点。关于君主“不能保其下”而致“凶变”，他在另一处说得更透彻。“不宁方来，上下应也”注解曰：

> 人之生，不能保其安宁，方且来求附比。民不能自保，故戴君以求宁；君不能独立，故保民以为安。不宁而来比者，上下相应也。以圣人之公言之，固至诚求天下之比，以安民也。以后王之私言之，不求下民之附，则危亡至矣。故上下之志，必相应也。（卷一）

此条从孟子“保民而王”（《梁惠王上》）的观念推出一篇君主起源论，代表了儒家政治思想的一种新发展。陆九渊《保民而王》也说：

> 民生不能无群，群不能无争，争则乱，乱则生不可保。王者之作盖天生聪明，使之统理人群，息其争，治其乱，而以保其生者也。（《象山先生全集》卷三二《拾遗》）

这也是从“保民而王”推论君主制的原始，取径与程颐相同，但参用了荀子《礼论》（“争”与“乱”）与《王制》（“君善群”）的论点。两者相较，程说更为周密，确有似于西方契约说之处。1903年刘师培辑《中国民约精义》三卷（收在《刘申叔先生遗书》，宁武高氏校印，1937），上起《易》、《书》、《诗》，下迄魏源、戴望，摘录他认为可与卢梭《民约论》相通的文字，不下数百条，并各加按语。我检视一遍，发现竟全出附会，但此书本为宣导“革命”而作，故不必深责。卷三引有程氏《易传》一条，其实不着边际，而上引“比”卦传文却反而漏收了。我之所以认为此条最近于社会契约说，因为其中不但强调了“上下相应”，而且分别指出了“民”之所以依附于“君”是为了换取“保护”，而“君”若不能尽到“保民以为安”的责任，则“民”必中止“依附”，即上一条《易传》所谓“民心既离，难将作矣”。所以程

颐似乎假定“君”、“民”之间有一种契约关系——各以所有易其所无。“君”如不履行“保民”的条件，此契约便失效。这一型的契约论颇似洛克（John Locke，1632—1704）论政府与人民有直接契约关系，而与霍布斯（Thomas Hobbes，1588—1679）不同，因为后者以契约关系仅限于人民之间，即他们共同约定以服从换取君主的保护，但君主对于人民反而没有任何契约的承诺，此其一。17世纪西方契约论的兴起是为了取代君权神授论，故所谓契约纯是由人与人之间互相同意而订立的。程颐论“君”与“民”的关系也是如此，他根本没有提到“天命”之说，甚至连陆九渊“王者之作，盖天生聪明”那样的话也没有，此其二。必须声明，我绝不是有意将程颐夸张为一个契约论者，当然更不是说他已摆脱了“天”的意识。我只是要指出：仅就上引两条文字而言，他讨论君与民的关系确是从彼此的实际需要出发，而且至少可以暂时置“天”于不议不论之列。他的说法上承孟子“民为贵”的思想而来，这是不成问题的。但在孟子那里，“天”是极重要的。谁应该为天子“完全”是“天”的决定。“民”虽然能发生举足轻重的作用，然而仍须由“天”转手，所以他最后不得不引“天视自我民视，天听自我民听”为终极的依据。（《孟子·万章上》）程颐论“君”的起源竟能省去“天”的一道转折，这不能不说是比孟子跨前了一步。此步虽小，却是极值得重视的。

前面已一再说过，理学家将重建秩序的大任完全放在“士”的身上。但他们之所以如此则建立在孟子早就提出的一个预设之上：

> 故士穷不失义，达不离道。穷不失义，故士得己焉；达不离道，故民不失望焉。古之人，得志，泽加于民；不得志，修身见于世。穷则独善其身，达则兼善天下。（《尽心上》）

宋代理学家对于这一段“士”“民”关系的阐释基本上是深信不疑的。这在本节相关的考论中已得到充分的印证。根据这一观点，“士”是为“民”的福利而奋斗的领导阶层，而不是凌驾于“民”之上的特权集团。“士”为什么能发挥这一特殊功能呢？因为他们不但掌握了“道”，而且随时随地都在致力于“道”的社会实践。朱熹注“民不失望”说：

> “民不失望”，言人素望其兴道致治，而今果如所望也。

这就是说，不但“士”以“道”自任，“民”也同样以此期待着“士”。所以在理学家的认识中，“士”毋宁应该是所有“民”的代言人或代理人。这个看法也有一定的社会根据。孟子时代“士”已与农、工、商合称四民，不过居于“首”位而已。不但如此，“农之子”中也已出现了“秀才之能为士者”的社会流动。（《国语》卷六《齐语》及《管子·小匡》，参看《士与中国文化》，页17—18）北宋则农、工、商子弟都可以通过科举而取得“士”的身份，已见上文。“士”既从“民”来，当然可以有资格说“致君行道”、“泽加于民”一类的话。澄清了理学家关于“士”“民”关系的一般认识之后，让我们再进一步考察他们对于“民”的政治作用的看法。遍检文献，我找到了三条资料，值得介绍出来。张载《经学理窟·诗书》篇云：

> 民虽至愚无知，惟于私己然后昏而不明，至于事不干碍处则自是公明。大抵众所向者必是理也。（《张载集》，页256—257）

程颐说：

> 夫民，合而听之则圣，散而听之则愚。（《遗书》卷二三《伊川先生语九》）

陆九渊也说：

> 夫民，合而听之则神，离而听之则愚。（《象山全集》卷三四《语录上》）

这三条的意思基本一致，可以代表两宋理学家的共识，断然无疑。九渊语直接取自程颐，仅改动了两个字，则更皎然可辨；他的政治观念与程颐十分接近，又添一证。三条之中，张载所言较详，对于“民”何以“合而听之则圣，离而听之则愚”提出了很有说服力的解释：个别的“民”在涉及一己利害时往往“昏而不明”，但就“民”之全体而言，他们对于公共事务的是非得失则看得十分清楚。这个看法虽流行于宋代理学家之间，却不是从他们开始的，儒家政治传统早已察觉到这一点。唐代陆贽说：

> 所谓众庶者，至愚而神。盖以蚩蚩之徒，或昏或鄙，此其似于愚也。然而上之得失靡不辨，上之好恶靡不知，上之所秘靡不传，上之所为靡不效，此其类于神也。（《陆宣公翰苑集》卷一三《奉天请数对群臣兼许令论事状》）

陆贽的奏议极受宋代理学家的推重（见《朱子语类》卷一三六《历代三》），张载、程颐以至陆九渊都可能读过此《状》，九渊改“圣”为“神”，或即本此。正由于对“民”的集体政治智慧抱有极大的信念，

所以他们论“君”和“民”的关系，才特别强调“为上而下离，必有凶变”，或“不求下民之附，则危亡至矣”。“君”在这里当然不是单指君主个人或君位，而是整个政权的象征。政治秩序的安危最后系于“民心”的向背，这是理学家认识得最真切的一条儒家代代相传的古训。明乎此，我们才能把握住他们重建秩序的实际涵义。所谓秩序重建，并不是根据形而上学、宇宙论之“理”推演出一套乌托邦设计，强加于现实社会之上。以熙宁新法为例，当时三司条例司是推行改革的中心，熙宁二年分遣属员刘彝、程颢、苏辙等八人至诸路，“相度农田、水利、税赋、科率、徭役利害”。(《宋会要辑稿》《职官五之一》；《宋史》卷一六一《职官一》）可知新法拟定之前，以王安石为首的执政集团也曾详细考察过各地方的民间实况。后来因“青苗”、“免役”激成改革集团的内部大分裂，正是由于王安石偏信了吕惠卿，不肯接受刘彝、程颢、苏辙等人的反对意见。《宋史》卷三四三《陆佃传》云：

> 陆佃……受经于王安石。熙宁三年，应举入京。适安石当国，首问新政，佃曰：“法非不善，但推行不能如初意，还为扰民，如青苗是也。”安石惊曰：“何为乃尔？吾与吕惠卿议之，又访外议。”佃曰：“公乐闻善，古所未有，然外间颇以为拒谏。”安石笑曰：“吾岂拒谏？但邪说营营，顾无足听。”佃曰：“是乃所以致人言也。”明日，安石召谓之曰：“惠卿云：‘私家取债，亦须一鸡半豚。’已遣李承之使淮南质究矣。”既而承之还，诡言于民无不便，佃说不行。

陆佃（1042—1102）终身尊敬安石，有《陶山集》可证；他所反映的

"扰民"情况自不可与政敌攻击之言等量齐观。安石的动机也是"泽加于民"，但一旦为人所蒙蔽，便看不见民间的真相了。汲取了这个教训，所以宋代理学家越是有志于秩序重建的，便越下功夫研究时务；我们绝不能把他们想像成终日"静坐"，沉浸于心、性、理、气之中。不但程颢"于今日天下之事尽记得熟"，如张载所云，南宋如朱熹与陆九渊在外任期间也同样将全幅精神贯注在地方利弊和民间疾苦上面。周必大称许九渊"荆门之政，如古循吏"，（《象山集》卷三六《年谱》绍熙三年条）绝无溢美。朱熹外任的时间较长，成绩更是卓著。《语类》卷一〇七《杂记言行》有一条亲切的记载云：

> 侍先生到唐石，待野叟樵夫，如接宾客，略无分毫畦町，某因侍立久之。先生曰："此一等人，若势分相绝，如何使他得以尽其情？"唐石有社仓，往往支发不时，故彼人来告。先生云："救弊之道，在今日极是要严。不严，如何得实惠及此等细民！"

此条是刘炎记己酉（淳熙十六年，1189）以后所闻，当是朱熹绍熙元年知漳州任内的事。这条记事既具体又生动，理学家对待"民"的态度已尽在其中了。（参看吾妻重二，《朱熹の政治思想》，收在关西大学文学部中国语中国文学科编《文化事象としての中国》，大阪，关西大学出版部，2002年，页51—87）

五·六 朱熹的"君道"及其理学结构

在这最后的分节中，我要特别讨论朱熹关于"君道"观念，借以与程颐《易传》中的说法互相参证。《记林黄中辨易、西铭》末节云：

> 予还自临安，客有问此曲折者……因命儿辈录此以示之。客因有问者曰："太极之论，则闻之矣，宗予之云，殆即庄生所谓'知天子与我，皆天之所子'者，子不引之以为夫子之助，何耶？"予应之曰："庄生知天子与我皆天之所子，而不知其適庶少长之别；知擎跽曲拳为人臣之礼，而不知天理之所自来。故常以其不可行于世者为内直，而与天为徒；常以其不得已而强为者为外曲，而与人为徒。若如其言，则是臣之视其君，阴固以为无异于吾之等夷，而阳为是不情者，以虚尊之也。孟子所谓'杨氏为我，是无君也'，正谓此尔。其与张子之言理一而分殊者，岂可同年而语哉！"（《文集》卷七一）

朱熹在这一段话中把他对于"君"的看法和盘托出，但因语较含蓄，须稍加解释。所引庄子语，见《人间世》，原文云：

> 然则我内直而外曲，成而上比。内直者，与天为徒。与天为徒者，知天子之与己皆天之所子……外曲者，与人之为徒也。擎跽曲拳，人臣之礼，人皆为之，吾敢不为邪！为人之所为者，人亦无疵焉，是之谓与人为徒。

这是庄子说明他对于"君"（"天子"）持"内直"与"外曲"两种相反的态度，分别以"天"、"人"二境为依归。从"天"的立场说，"天子"与"己"同是"天"之子，因此并无上下之分；但从"人"的立场说，世俗早以"天子"为高高在上，我为了能在"人间世"立足，也不得不随俗向之跪拜，行"人臣之礼"。此问名为"客问"，恐怕还是朱熹自己的"设问"。值得注意的是，朱熹在此《记》中一共提出了

三种不同的君主观。第一是林栗的绝对尊君说，第二是庄子的君臣平等说，第三是张载的“宗子”说。前二说各趋极端，第三说则介乎其间，也就是他自己的意见。他一向不满于“君尊臣卑”的局面，对于宋高宗大幅度提高君权尤抱深忧，已见第二节。但是另一方面，从“理一分殊”的秩序观点说，他又绝对不能放弃君臣这一“纲”。他解释为什么“事君”必须说“忠”的问题说：

> 父子、兄弟、夫妇，皆是天理自然，人皆莫不自知爱敬。君臣虽亦是天理，然是义合。世之人便自易得苟且，故须于此说“忠”，却是就不足处说。如庄子说：“命也，义也，天下之大戒。”（按：亦见《人间世》）看这说，君臣自是有不得已意思。（《语类》卷一三《学七·力行》）

这一类说法在《语类》和《文集》中屡见不鲜，几乎每次都引《人间世》作对比，可知是最困扰他的问题之一。张载的“宗子”说恰好为他解脱了困境。《西铭》将君臣关系血缘化、宗法化，虽是比喻之谈，却符合他所坚持的“三纲”都是“天理自然”的理论。（见上引《读大纪》）

《语类》又记：

> “乾称父！坤称母”（原注：“厉声言‘称’字”）又曰：“以主上为我家兄子得乎！”（卷九八《张子之书一》）

这是他惟恐世人把比喻推得太远，真以为君主即是我家兄长，那便“自易得苟且”了。上引朱熹论“忠”语，很容易使我们联想到赫德

（Johann Gottfried Herder，1744—1803）的说法。他认为真正的人与人的关系只限于父子、夫妇、兄弟、朋友、人与他人等，这些都是“自然的关系”（“natural relationships”）。但某些人通过“国家”（“state”）的形式统治所有的人则是“不自然的”（“unnatural”），因为这只能把人变成“机器中的盲目零件”而已。赫德论“国家”原指当时普鲁士国王佛烈德里克二世（Frederick II），也可以说是针对“君”而发。（见 Isaiah Berlin，“Herder and the Enlightenment，” in *The Proper Study of Mankind*，New York：Farrar，Straus and Giroux，1998，p.373）他在“君臣”一伦上采取了近于庄子的立场，但在其他四伦上则与儒家相去不远。这也是朱熹在他同时代许多人身上所察觉到的一般心态。他所特别发挥的“理一而分殊”之说便是要纠正这一心态。

讨论到这里，我们便不能不对朱熹的理学系统作一点政治解读。朱熹说：

> 若无太极，便不翻了天地。（《语类》卷一）
>
> 太极只是一个“理”字。（同上）

“翻了天地”便是没有秩序，可知宇宙秩序的基本保证是“太极”或“理”。“太极”或“理”为什么会发生秩序的问题呢？这是因为“理一而分殊”的缘故：如果“分殊”失去了“理一”的统驭，则必将陷于大混乱的状态。《语类》又一条云：

> 问理与气。曰：“伊川说得好，曰‘理一分殊’。合天地万物而言，只是一个理；及在人，则又各自有一个理。”（同上）

这里极可注意的是他分别从宇宙万有与“人”的观点阐明“理一”和“分殊”。“合天地万物”即程颢所谓“仁者以天地万物为一体”。（《程氏遗书》卷二上）“各自有一个理”，即“人人有一太极，物物有一太极”。（《语类》卷九四《周子之书·太极图》）因此我们可以断定，“理一而分殊”虽指普遍性的宇宙秩序，但他心中最为关注的还是人间的秩序，所以才特别指出“及在人”三个字。人间的“分殊”更为深细，因此也更需要“理一”的统摄。此意也上承北宋道学家而来。张载《正蒙·动物篇》云：

> 生有先后，所以为天序；小大、高下相并而相形焉，是为天秩。天之生物也有序，物之既形也有秩。知序然后经正，知秩然后礼行。（《张载集》，页19）

这是《西铭》的宇宙论根据，“天序”、“天秩”最后仍落实到人间秩序；张载所谓“经正”与“礼行”，在朱熹则称之为“三纲”与“五常”，见前引《读大纪》。如果通过“形而下”世界的眼光来解读“形而上”世界的构造，我们可以说朱熹最担心的事莫过于“翻了纲常”。这是他必须全力以赴，强调“太极”或“理”为“有”的原因。他说：

> 太极是五行阴阳之理皆有，不是空的物事。若是空时，如释氏说性相似。又曰：“释氏只见得个皮壳，里面许多道理，他却不见。他皆以君臣父子为幻妄。”（《语类》卷九四《周子之书·太极图》）

他讲“太极”里面的许多道理，最后独引“君臣父子”为实例，这真是

图穷而匕首见。

现在我们可以顺理成章地转移到政治秩序上面，试看朱熹如何在“形而上”的构造中安顿“君”的位置与功能。依“理一而分殊”的原则，“君道”既是万物（包括“事”）之一，自然也有一个“太极”。此“君道”的“太极”则非“皇极”莫属。关于“皇极”在孝、光两朝的实际作用，下篇第十二章将有详细论述。这里我们只谈“皇极”作为政治秩序之“理”的涵义。《洪范》的“皇极”二字，孔安国释为“大中”，此说已为后人所普遍接受，至朱熹始提出异议。他说：

> 某谓不是“大中”。皇者，王也；极，如屋之极；言王者之身可以为下民之标准也。（《语类》卷七九《尚书二·洪范》）

他又说：

> “皇极”，如“以为民极”。标准立于此，四方皆面内而取法。皇，谓君也；极，如屋极，阴阳造化之总会枢纽。极之为义，穷极极至，以上更无去处。（同上）

他释“极”为“太极”之“极”，至为明显。所以我们完全可以断定：“皇极”即是“君道”的“太极”。然则君主怎样才能作到“为下民之标准”呢？他在《皇极辨》中说得很清楚：

> 既居天下之至中，则必有天下之纯德，而后可以立至极之标准。（《文集》卷七二）

这种“纯德”的养成当然离不开修养，所以他又说：

> 人君修身，使貌恭，言从，视明，听聪，思睿，则身自正。（《语类》卷七九）

这是因为迁就《洪范》文本中的“五事”以言“君”之“纯德”，他自己的见解则可以用下面这条语录为代表：

> 问：“或言今日之告君者，皆能言‘修德’二字。不知教人君从何处修起？必有其要。”曰：“安得如此说！只看合下心不是私，即转为天下之大公。将一切私底意尽屏去，所用之人非贤，即搜求正人用之。”问：“以一人耳目，安能尽知天下之贤？”曰：“只消用一个好人作相，自然推排出来。有一好台谏，知他不好人，自然住不得。”（同上卷一〇八《论治道》）

据此，则人君的“纯德”主要体现在“去私意、立公心”上面，此即是他所常常强调的“存天理、灭人欲”。此说虽以普遍命题的形式出现，但其针对性则在人君与士大夫，因为他们是“同治天下”的人。理学系统中许多难解之处往往由此而起。又由于事实上人主掌握了最后的权源（“ultimate power”），终不能全无施为，因此朱熹将“君”的功能界定为“用一个好人作相”。概括起来，朱熹论“皇极”，只要人主以“纯德”作天下的标准，论“治道”则将君权缩小到任用宰相这一件事上，这和程颐在《易传》中的观点完全一致。换句话说，他理想中的人主也是无为而治的虚君。他解释程子“圣人有心而无为”一语曰：

> 至于圣人，则顺理而已，复何为哉！（《语类》卷一《理气上》）

这里的“圣人”指古代治天下的圣王，他已是“理”的完全体现，所以一切“顺理”而不必有任何作为。顺着这个线索来解读他所谓“理却无情意，无计度，无造作”（同上）这句话，我们便不能不别有会心。这当然不是说，他的理气说专为政治秩序提供形而上的根据，但“圣人无为”必与他对“理”的构想有一定的关联，则是可以推断的。否则上引二语便不会同出现在《理气》一卷之中了。同样的解读也可以施之于争论最多的“无极而太极”一语。“太极”既是“理”，则朱熹对于“理”的三“无”描述应该也适用于“太极”。但因“太极”不但具有“天下公共之理”、“理之极至”或“总天地万物之理”（均见《语类》卷九四）的特殊地位，而且还是“万化之根”（《答陆子美一》，《文集》卷三六），他可能认为不应把它当作一般的“理”看待。周敦颐“无极”则恰好合乎他的形而上建构的需要。他解释“无极”的意义云：

> 周子所以谓之无极，正以其无方所、无形状，以为在无物之前，而未尝不立于有物之后；以为在阴阳之外，而未尝不行乎阴阳之中；以为通贯全体，无乎不在，则又初无声臭影响之可言也。（《答陆子静五》，《文集》卷三六）

周氏原意是否如此，可以不论，但在朱熹的想像中，“太极”的作用“无乎不在”而又无迹可寻，则必待“无极”两字始能显出。这和“理”之必“有”，而又“无情意，无计度，无造作”，实有异曲同工之妙。三“无”之“理”显然是“无极而太极”的具体而微。不仅如

此，他在《答陆子静六》中更说：

> “无极而太极”，犹曰“莫之为而为，莫之致而至”。又如曰“无为之为”。皆语势之当然，非谓别有一物也。（同上）

这里引“无为之为”作类比，又和“圣人无为”直接连系在一起了。无论如何，有了三“无”之“理”和“无极而太极”作后盾，他便更能理直气壮地要求人主但以“天下之纯德……立至极之标准”，而将“治天下”之事委之宰相了。正如程颐所言，“为人君者，苟能至诚任贤以成其功，何异乎出于己也?”朱熹解《太极图说》有云：

> 太极之全体无不各具于一物之中。（《周元公集》卷一）

“皇极”的“君道”虽是形而下世界中事，但它毕竟是人间之“一物”，何况又是“物”中之最大者。他在《答张敬夫三》中曰：

> 熹常谓天下万事，有大根本，而每事之中又各有切要处。所谓大根本者，固无出于人主之心术，而所谓切要处者，则必大本既立，然后可推而见也……此古之欲平天下者，所以汲汲于正心诚意以立其本也。（《文集》卷二五）

这个“立其本”即指《皇极辨》中所谓“立至极之标准”，毫无可疑。如果朱熹关于“无极而太极”的构想竟没有把“皇极”包括在内，则所谓“太极之全体”云云岂不完全落空？这似乎是无法想像的事。他说周敦颐提出“无极”的概念是“迥出常情，不顾旁人是非，不计自己得

失，勇往直前，说出人不敢说的道理”，（《答陆子静五》，同上卷三六）遽视之似未免有点奇峰突起，以致引起陆九渊的反唇相讥。（见《与朱元晦二》，《象山集》卷二）但若扣紧其政治涵义，这样的陈述方式反而是十分自然的了。

朱熹坚持用“无极”两字来描述“太极”，和他以“无情意、无计度、无造作”来形容“理”，在思路上是一贯的。如果将这一思路落实到政治秩序上而，则“君”只能是一个“无为而治”的“虚君”。这和他一向批判“君尊臣卑”的观点恰好互相呼应。这并不是我的推测之词，事实上他自己已将这一原则应用在政治方而。他在解释“气强而理弱，理管摄他不得”时，即举了下而的例子：

> 又如君臣同心一体，臣乃君所命；上欲行而下阻格，上之人亦不能一一去督责得他。（《语类》卷四）

这一条最可证明：“形而上”世界中的理、气关系在“形而下”的政治秩序中可以直接转换成君、臣关系。“上欲行而下阻格”是一个负面的例子。反过来说，如果“下欲行”则“上”当然也只应听之而已。上引“至于圣人，则顺理而已，复何为哉”，便清楚地表达了这个意思。人君若不“顺理”，依朱熹的形上系统言，则不复是“理”的完满体现，而下降至“气”的层次，因此也失去“君”的资格。正因其中隐藏着这层当时不能明说的涵义，他才会说“无极而太极”一语“说出人不敢说的道理”。陆九渊也未尝不闻弦歌而知雅意，所以答书云：

> 此理乃宇宙之所固有，岂可言无？若以为无，则君不君，臣不臣，父不父，子不子矣。杨朱未遽无君，而孟子以为无君，墨

> 翟未遽无父，而孟子以为无父，此其所以为知言也。“极”亦此理也，五居九畴之中而曰“皇极”，岂非以其“中”而命之乎？（《全集》卷二《与朱元晦二》）

他不但明指“无极”将导致“无君”的后果，而且牵连及于“皇极”之说。驳论针锋相对如此，“无极”的政治涵义更无所遁形。讨论至此，我们便完全了解，朱熹为什么坚决反对解“皇极”为“大中”了。因为若解作“大中”，如九渊所持的传统说法，则“皇极”的意义是承认人君对臣下的进退有自由操纵之权；只有解作“王者之身可以为下民之标准”，“皇极”才能一变而为对人君“修身以立政”的要求。（见《皇极解》）也只有如此，人君的绝对权力才能受到某种程度的精神约束。九渊平时也主张“人主高拱在上，不参以己意”。（见前论程氏《易传》节中）但也许由于他深恐着一“无”字便将动摇儒家政治秩序的基础，所以对朱熹的“无极”之说不能发生同情的反响。他的答书又说：

> 来书……又谓：“周子所谓之无极，正以其无方所，无形状。”诚令如此，不知人有甚不敢道处，但加之太极之上，则吾圣门正不肯如此道耳。

上半句似难逃就轻避重之嫌，下半句则维护儒家秩序的意态跃然纸上。朱、陆“无极而太极”之争不能在形而上的层次中获得全面的理解，这是十分显然的。

最后我要郑重指出，我仅仅强调理学系统中有必须通过政治解读才能澄清的部分，但并不是将全部理学都化约为政治问题。以往关于

宋代理学的性质有两个流传最广的论点：第一，在“道统大叙事”中，论者假定理学家的主要旨趣在“上接孔、孟不传之学”。在这一预设之下，论者往往持孔、孟的“本义”来断定理学各派之间的分歧。第二，现代哲学史家则假定理学家所讨论的相当于西方形上学或宇宙论的问题。根据这个预设，哲学史家运用种种西方哲学的系统来阐释理学的不同流派。这两种研究方式各有所见，但却具有一个共同之点，即将理学从宋代的历史脉络中抽离了出来。我在这篇《绪说》中所采取的则是另一预设。我假定理学家上承宋初儒学的主流，要求改变现实，重建一个合理的人间秩序；整顿“治道”则构成了秩序重建的始点。只有如此看，我们才能解释为什么熙宁初年北宋理学家曾一度参与变法运动，又为什么南宋各派理学之士那样争先恐后地响应孝宗末年的改革号召。实际行动也许更能说明他们的思想倾向。我并不否认理学家曾认真探求原始经典的“本义”，以期“上接孔、孟”，我也不否认他们曾同样认真地试建形上系统。但分析到最后，无论“上接孔、孟”，或形上系统都不是理学家追求的终点，二者同是为秩序重建这一终极目的服务的。前者为这一秩序所提供的是经典依据，后者则是超越而永恒的保证。一言以蔽之，“上接孔、孟”和建立形上世界虽然重要，但在整个理学系统中却只能居于第二序（“second order”）的位置，第一序的身份则非秩序重建莫属。

第一章　回向“三代”

——宋代政治文化的开端

《宋史》卷三《太祖本纪·赞》云：

> 三代而降，考论声明文物之治，道德仁义之风，宋于汉、唐盖无让焉。

这句《赞》语表面上看来似乎只是史官的虚词溢美，以宋上攀汉、唐。但细加追究，其中不但大有曲折，而且恰好是关于宋代历史特色的一种论断。让我们先指出其中曲折的所在，再申论《赞》语的深层涵义。元末赵汸（1319—1369）《观舆图有感》五首之五自注曰：

> 世谓汉、唐、宋为后三代。（《东山存稿》卷一）

此即《宋史》之所本，可证《赞》语非史官一人的私见，而代表了元代儒者对于宋代的共同评价。但“后三代”之说起源甚早，尚在蒙古灭宋之前。郝经（1223—1275）《温公画像》起句云：

> 后来三代汉、唐、宋。（《陵川集》卷十）

此诗作于1259年。次年（1260）郝经才奉派为蒙古国信史，入宋议和，被贾似道拘留了十六年，1275年回到大都不久便死了。（见《元史》卷一五七《郝经传》）郝经是不是最早提出“后三代”说的人，尚无法断定。无论如何，此说在南宋末期已流行于北方儒者之间，则是不容否认的事实。

现在我们要进一步追问：专就宋代的历史特性而言，“后三代”所表达的基本判断究竟是什么？从字面说，宋与汉、唐并称“后三代”最容易使我们联想到汉、唐作为大一统王朝的特征，如国力强盛、疆域开拓之类。用这个标准来衡量宋代，不免会引起“狗尾续貂”的感觉。（参看钱锺书《宋诗选注》，北京，人民文学出版社，1958，《序》，页1—2）然而深一层分析，这一字面的理解是不能成立的。“后三代”之说起于宋末蒙古统治下的儒者，他们无论如何也不会从这个角度在宋和汉、唐之间画下等号。因此对于“世谓汉、唐、宋为后三代”这句话，我们必须另求理解。事实上，关键在“三代”而不在“汉、唐”；宋是“三代”之“后”，但并不是“汉、唐”之续。《宋史》《赞》所谓“声明文物之治，道德仁义之风”才是“后三代”这个概念得以成立的最后依据。郝经《温公画像》中“制礼作乐如成、康，渐仁摩义期唐、虞”两句诗与《赞》语一一相应，这绝不是偶然的巧合。

但是为了彻底解决这个问题，我们仍须再进一步略考《宋史》《赞》语的作者及其思想。危素《圭斋先生欧阳公行状》云：

> （至正）三年（1343）诏修辽、金、宋三史……名为总裁官……立三史凡例，又为便宜数十条，俾论撰者有所据依。……至于论、赞、表、奏，皆公属笔。（《圭斋文集》卷一六《附录》）

据此可知欧阳玄（1273—1357）不但是《宋史》的总裁官，而且正是前引《赞》语的作者。元代奉程、朱为正学，欧阳玄即本此立场修史；《宋史》特创《道学传》当然也是出于他所订立的“凡例”。所以他在《进宋史表》中明说“矧先儒性命之说，资圣代表章之功。先理致而后文辞，崇道德而黜功利”。（《圭斋文集》卷十三）在这个指导思想之下，他所要“表章”的自然是“三代”的“道德”而不可能是“汉、唐”的“功利”。现在我们可以毫不迟疑地说，在“汉、唐、宋为后三代”这句话中，“后三代”才是主导的概念，汉、唐、宋同是作为实例而出现的。不仅如此，以“声明文物”、“道德仁义”为坐标，则“后三代”中宋居于主位，汉、唐反在宾位。这里容不得喧宾夺主。

欧阳玄在元统三年（1335）奉敕所写的《许（衡）先生神道碑》中说：

> 臣观三代而下，汉、唐君臣未闻以道统系之者。当时儒家或知足与知，仁未足与居也。宋濂、洛数公克续斯道，然未尝有得君者。（《圭斋文集》卷九）

在这几句话中，他显然把“三代”、“汉、唐”、“宋”区别为三个性质不同的时代，而以“道”为贯穿其间的惟一准则：三代和三代以上是“道”全面流行的时代，自不在话下。汉、唐在历史上虽是盛世，但却与“道”脱了节；即使当时的大儒也已守不住“道统”了。一直要到宋代道学家才重新接上了三代的道统，虽然“得君行道”的理想在宋代也没有实现。依照这一价值判断，宋代的历史位置显然高于汉、唐，因为它的性质更近于三代。欧阳玄《宋史》《赞》的基本涵义在此

又获得了印证。所以我肯定，在“后三代”说中宋居主位，汉、唐反而屈居宾席。

上引《许先生神道碑》中所发挥的彻头彻尾是宋代道学家的历史观。自程颢有“三代之治顺理，两汉以下皆把持天下”之说（见《河南程氏遗书》卷十一），后来道学家便把“三代”与“汉、唐”发展为两个互相对立的历史概念，这才引出陈亮（1143—1194）的抗议，因此而和朱熹展开了一场关于“王霸”的著名辩论。陈亮说：“三代做得尽者也，汉、唐做不到尽者也。”（《陈亮集》卷二〇《又乙巳春书之二》）这是说，“三代”与“汉、唐”之间只有程度上的差别，前者全面地体现了“道”，后者则部分地体现了“道”。朱熹说：“尧、舜、三代自尧、舜、三代，汉祖、唐宗自汉祖、唐宗，终不能合而为一也。”（《朱子文集》卷三六《答陈同甫八》）这是说，“三代”与“汉、唐”是性质截然不同的两个时代。用他的另一句话说，即“千五百年间……尧、舜、三王、周公、孔子所传之道，未尝一日得行于天地之间”。（同上《答陈同甫六》）

由此可知，欧阳玄在两种不同的场合，分别采用了宋儒的两套历史观：《许先生神道碑》是奉敕表彰程、朱正学的文件，所以他严守程、朱的观点；但奉敕修《宋史》上接前代，他不可能完全避开宋与汉、唐的历史比较，因此又以陈亮的见解为出发点，推衍了元儒的“后三代”说。前面已郑重指出，“后三代”不是说宋代在疆域和国力方面可以媲美汉、唐，而是用“声明文物之治，道德仁义之风”的“三代”标准来衡量汉、唐、宋的成就。不用说，这个标准是偏袒着宋代而建立的。向往三代，轻视汉、唐，这本是宋儒的共同意见。朱熹说：

　　国初人便已崇礼义，尊经术，欲复二帝三代，已自胜如唐人，

但说未透在。直至二程出，此理始说得透。（《朱子语类》卷一二九）

陈亮在这种大关键上也持论相近，所以他说：

本朝以儒立国，而儒道之振独优于前代。（《陈亮集》卷一《上孝宗皇帝第三书》）

欧阳玄论断宋代的历史特性大体上即本之宋儒；所不同者，宋儒未曾说本朝实际上足以追攀“三代”而已。

从现代的观点看，欧阳玄其实是推重宋代在文化史上的特殊贡献。而汉、唐则在政治史上占有最显赫的地位。但“后三代”说所采用的则恰恰是文化史而不是政治史的观点；对于汉、唐而言，自然不无委屈。顾炎武对这两种观点的分歧曾有很清楚的判划。他在《日知录》卷一五《宋朝家法》条中说：

宋世典常不立，政事丛脞；一代之制殊不足言。然其过于前人者数事：如人君宫中，自行三年之丧，一也。外言不入于梱，二也。未及末命，即立族子为皇嗣，三也。不杀大臣及言事官，四也。此皆汉、唐之所不及，故得继世享国至三百余年。若其职官、军旅、食货之制，冗杂无纪；后之为国者，并当取以为戒。

顾氏所列宋代超过汉、唐的四事都属于礼制方面。但他对宋代的政制却有很严厉的指责。这确是很公允的评论。同时王夫之著《宋论》，借宋喻明，也对宋代政治提出了多方面的批评。他在《黄书》中

甚至创造了“陋宋”这个名词。（《宰制第三》）这也是从政治史的角度着眼，和顾炎武“一代之制，殊不足言”的论断可以互相印证。但他对宋代在文化史上的成就也同样给予高度的评价。所以他一则曰：“宋分教于下，而道以大明。”（《宋论》卷三《真宗一》），再则曰：“宋亡，则举黄帝、尧、舜以来道法相传之天下而亡之也。”（同上卷一五《恭宗、端宗、祥兴帝二》）王氏的第二句话又和顾氏“亡天下”的说法如出一口（《日知录》卷一三《正始》），这也是值得注意的。

综上所论，“后三代”的概念中，文化成分重于政治成分，大致可以断定。宋代在政治史上虽不能和汉、唐争辉，但在文化史上则有超越汉、唐的成就。这一历史断案是通过长时期的讨论而逐渐形成的。朱熹说宋人“欲复二帝三代，已自胜如唐人”；陈亮也说宋代“儒道之振独优于前代”。这种说法便是元初郝经“后三代”说的远源。明、清之际顾炎武、王夫之一方面对宋代的政制提出严厉的批评，但另一方而却赞扬宋代的文化业绩。分别从政治史和文化史的不同角度为宋代寻求历史定位，可以说是从顾、王两人开始的。上述的历史断案在20世纪史学界仍不乏有力的回响，“中国文化之演进造极于宋世”之说便建立在传统的论断之上。（见陈寅恪《邓广铭宋史职官志考证序》，《金明馆丛稿二编》，北京，三联书店，2001，页277）

清理了“后三代”的概念之后，我们有必要稍稍追溯一下宋代“三代论”的缘起，因为这是“后三代”概念的终极根据。上引《朱子语类》中“国初人已崇礼义，尊经术，欲复二帝三代”只是一个概括的说法。所谓“国初”究竟“初”到什么时代，至少应该有一个比较精确的估计。仁宗景祐二年（1035）五月庚子太常奏言中有下面一句话：

> 太宗皇帝……又引搢绅诸儒，讲道兴学，炳然与三代同风矣。（李焘《续资治通鉴长编》卷一一六）

但宋太宗时期所谓“讲道兴学”的大事而为宋人所称道者，主要有二：一是扩大重建三馆（昭文馆、史馆、集贤院），“以待天下贤俊”；一是诏诸儒编纂大规模类书如《太平御览》一千卷、《文苑英华》一千卷、《太平广记》五百卷、《神医普救》一千卷等。（见江少虞《宋朝事实类苑》卷二《祖宗圣训》太宗皇帝条）仅就此二事言，称之为“与三代同风”显然是一种夸张之词。欧阳修也说道：

> 自太宗崇奖儒学，骤擢高科至辅弼者多矣。（《归田录》卷一）

这也只能证明太宗重视科举出身的士大夫，而不是严肃意义下的“崇奖儒学”。从这些事实出发，我们最多可以说：太宗一朝对于士大夫一般政治地位的提升发生了关键的作用。但“三代论”这时还未曾形成一股推动朝野的思潮。

上引太常礼院奏文的作者其实是用仁宗时代的观念诠释太宗的作为。依据现存文献判断，所谓“欲复二帝三代”的意态一直要等到仁宗朝才充分显露出来。南宋史浩对孝宗说：

> 列圣传心，至仁宗而德化隆洽，至于朝廷之上，耻言人過，谓本朝之治独与三代同风。此则祖宗之家法也。（李心传《建炎以来朝野杂记》乙集卷三“孝宗论用人择相”条）

“回向三代”的意识大盛于仁宗之世，这是明证。所以士大夫提倡

“三代”也集中在这一时期。

现在让我选几家具有代表性的议论，以注释前引朱熹的概说。首先我愿意郑重介绍石介（1005—1045）《汉论》上、中、下三篇。（《徂徕石先生文集》卷一〇）《汉论上》开宗明义便说：

> 噫嘻！王道其驳于汉乎？汤革夏，改正朔，易服色，以顺天命而已，其体尽循禹之道。周革商，改正朔，易服色，以顺天命而已，其余尽循汤之道。汉革秦，不能尽循周之道，王道于斯驳焉。

这是全篇的主题，即以三代之道到汉代变得驳杂不纯了，因为汉颇袭秦法，而未尽遵周道，下篇则提出了下面的问题：

> 或曰：“时有浇淳，道有升降，当汉之时，固不同三代之时也，尽行三王之道，可乎？”

但他的答案则是肯定的。细读全文，石介所谓“三代之道”其实是敷陈一种“托古改制”的理想，并非在一切具体的措施上都恢复古代的制度。这可以说是宋代“三代论”的一般特征，不是石介一人所独有的。更重要的，《汉论》言远而指近，其用意在于推动当代的改革。所以上篇之末又云：

> 噫！汉顺天应人，以仁易暴，以治易乱，三王之举也，其始何如此其盛哉！其终何如此其卑哉！三王大中之道，置而不行，区区袭秦之余，立汉之法，可惜矣！

这一段话情见乎词，句句都适用于宋之继五代而兴。我们只要将“汉”改为“宋”，“秦”改为“五代”，便可知石介所惋惜的正是宋朝在制度上承袭了唐末、五代的衰敝，而未能发愤有为，回到三代的“大中之道”。

其次，我要介绍尹洙（1001—1047）的《岳州学记》。《记》略云：

> 三代何从而治哉？其教人一于学而已。……滕公凡为郡，必兴学、见诸生，以为为政先。庆历四年守巴陵……会京师倡学，诏诸郡置学官，广生员。公承诏忭曰：“天子有意三代之治，守臣述上德，广风教，宜无大于此，庸敢不虔。”于是大其制度以营之。（《河南先生文集》卷四）

此《记》撰于庆历六年，所述“诏诸郡置学官”事是庆历变法中的一项重要政策，出于范仲淹“复古劝学，兴学校”的建议。诏书则颁于四年三月乙亥。（《续通鉴长编》卷一四七）尹洙的话不但说明他自己向往“三代之治”，而且更显示出当时士大夫无论在朝廷或州郡都对范仲淹主持下的改革抱着一种回向“三代”的期待。

第三个重要的代表人物是欧阳修（1007—1072）。他在著名的《本论》中曾指出“尧、舜、三代之际，王政修明，礼义之教充于天下。于此之时，虽有佛无由而入”。（《欧阳文忠公集》卷一七《本论上》）因此他认为排佛的惟一有效方式是重修三代政教之本，而不必用“火其书而庐其居”的强制手段。（《本论下》）《本论》撰于庆历二年，尚在范仲淹变法的前一年。稍后他在《问进士策三首》之二中说：

> 夫礼以治民而乐以和之，德义仁恩长养涵泽，此三代之所以深于民者也。政以一民，刑以防之，此其浅者尔。今自宰相至于州县，有司莫不行文书、治吏事。其急在督赋敛、断讼狱而已。此特浅者尔。礼乐仁义，吏不知所以为，而欲民之被其教，其可得乎？（同上卷四八）

欧阳修以"深"、"浅"分别"礼乐仁义"和"刑政"，这一思路仍是《本论》的延长。但"三代"的主要特征在前者而不在后者，则是当时士大夫的共识，故"托古改制"者莫不首重"讲道兴学"，自范仲淹至王安石都是如此。由此可知，文化重于政治原是宋人"三代"概念的基本属性，元儒"后三代"不过引申其义而已。

最后一位代表人物是李觏（1009—1059）。他理想中的"三代"表现在下面这一段话中：

> 昔三代之人，自非大顽顿，尽可以为君子。何者？仁义礼乐之教，浸淫于下，自乡徂国则皆有学；师必贤，友必善，所以养耳目鼻口百体之具，莫非至正也。（《盱江集》卷二七《典章秘校书》）

这和同时代人的三代观念大致相近。但他提倡回向三代却显示了两个与众不同的特色。第一是他根据《周礼》写出了《周礼致太平论》五十一篇。（包括"序"一篇、"内治"七篇、"国用"十六篇、"军卫"四篇、"刑禁"六篇、"官人"八篇、"教道"九篇。见同上卷五至一四）他也许受到了孔子所谓"周监于二代"和"吾从周"的暗示，以《周礼》代表着"三代"文化的最后结晶，因此在详细研究了这部经典之后，提出了系统的改革方案。这种认真的态度在同时代

的人中是最为特出的。第二是他不仅有“托古改制”的具体计划，而且还积极地向当世有影响力的士大夫推荐他的各种论著，希望获得施行的机会。集中书信两卷（二七——二八），绝大多数是为了寄赠他的论著而写的，其中包括主持庆历变法时期的范仲淹和富弼。《周礼致太平论》十卷尤其是他“所自喜”的著作（卷二八《寄上孙安抚书》），因此书成后遍赠“诸公”，以期“大君子有心于天下国家者，少停左右，观其意义所归”。（卷二六《寄周礼致太平论上诸公启》）他自负能“使三代之道，珠连玉积，尽在掌上”。（卷二七《上江职方书》）但他不甘以空言自限，所以迫不及待地到处寻求同道，实现其改革的宏愿。这种积极用世的精神在同一时代的儒者之中也是十分突出的。

以上选出石介、尹洙、欧阳修和李觏四人，都出生在11世纪的初年；他们的活动时期也都在仁宗一朝。在政治思想方面，他们都同有超越汉、唐，复归“三代”的明显倾向。更应进一步指出：上引四人当时都以所谓“古文”鸣于世。石、尹、欧自不必说，李觏也是南方的一员“古文”健将。熙宁八年（1075）陈舜俞撰《明教大师行业记》云：

> 是时（按，指庆历时期，1041—1048）天下之士学为古文，慕韩退之，排佛而尊孔子。东南有章表民、黄聱隅、李泰伯，尤为魁杰，学者宗之。（《都官集》卷八）

现代研究李觏的专著，至少就我所见到的而言，往往漏掉了这条材料，故特为拈出。前面《序论》已反复论证，古文运动是宋代儒学复兴的第一阶段，始于柳开（947—1000）、孙何（961—1003），而成熟于

庆历时期；回向“三代”则一直是这一运动的主导观念。现在上引四人既都可断定为此一运动的主要成员，无一例外，则他们的议论并非偶合，而代表着当时儒学的整体动向，便毫无可疑了。朱熹所谓“国初人……欲复二帝三代”，大体上指仁宗时期而言，更可由此论定。

时代的断定对于我们认识宋代士阶层的发展历程具有无比的重要性。经过七八十年的酝酿，宋代不少士大夫开始在“三代”理想的号召下，提出了对文化、政治和社会进行大规模革新的要求。这很自然地使我们联想到董仲舒对策中“今临而愿治七十余岁矣，不如退而更化”那句话。（《汉书》卷五六本传）但汉代的“复古更化”是由汉武帝发动的，宋仁宗时代回向“三代”的大运动则起于士大夫之间。以上述四人为例，他们的政治地位虽有高下之别，但平时都有或深或浅的往复；他们回向“三代”的共识便是在互通声气中逐渐发展出来的。为什么宋代士大夫能在这七八十年间发展出这种毅然以革新者自任的心态呢？宋代士大夫的独特精神是通过哪些历史条件造成的呢？这都是很不容易回答的问题，在以下各章中我们将试作探索。

回向“三代”的改革议论自仁宗中期以来一直持续不断，这是神宗熙宁变法的思想背景。王安石《上仁宗皇帝言事书》（《临川先生文集》卷三九）则可看作是这一思潮的最后结晶。《宋史》本传说：“后安石当国，其所注措，大抵皆祖此书。”（卷三二七）这一论断与事实完全符合。安石此《书》上于嘉祐三年（1058），正值仁宗晚景（蔡上翔《王荆公年谱考略》卷六），所以其中融会了以前各家的论点，而表达得更为圆妥。例如关于回向“三代”的问题，《言事书》云：

> 夫二帝三王，相去千有余载，一治一乱，其盛衰之时具矣。其所遭之变，所遇之势，亦各不同；其施设之方亦皆殊。而其为天下

国家之意，本末先后，未尝不同也。臣故曰：当法其意而已。

"法其意"三个字道破了回向"三代"运动的真精神所在，前人虽同具此意，但未明白说出。蔡上翔指出：《言事书》中不少议论早已先发之于范仲淹所条陈的"十事"之中。（《存是楼读上仁宗皇帝言事书》，同上）这自然是正确的。但上引石介、尹洙、欧阳修、李觏诸人的言论正与庆历变法相先后，其基调也和范仲淹《十事疏》一致。他们回向"三代"的鲜明意态已为王安石导其先路，更是无可置疑的。其中李觏《周礼致太平论》则很可能对后来安石"新法"直接发生过启示的作用。（最早指出李觏对王安石可能发生过影响的是胡适《记李觏的学说——一个不曾得君行道的王安石》，收在1924年初版的《胡适文存》第二集第一卷。最近的专题研究大致都接受了此说。可看谢善元《李觏》，台北，东大图书公司，1991，第七章；姜国柱，《李觏评传》，南京大学出版社，1996，第十章第一节）

朱熹"欲复二帝三代"的观察是从道学（或理学）的角度出发的，所以结语说："直至二程出，此理始说得透。"但回向"三代"的运动自仁宗时始便指向变法改制，并不仅仅以讲透"三代"的"道理"自限。庆历与熙宁两次变法都是这一运动的直接后果。朱熹在论及王安石新法时则提出另一种敏锐的观察。他说：

新法之行，诸公实共谋之，虽明道先生不以为不是，盖那时也是合变时节。但后来人情汹汹，明道始劝之以不可做逆人情底事。及王氏排众议行之甚力，而诸公始退散。（《语类》卷一三〇）

事实上，明道岂止"不以为不是"而已，他最初还是新法的一个

积极参与者。熙宁二年他在监察御史里行的任内，上《论十事劄子》云：

> 圣人创法，皆本诸人情，极乎物理，虽二帝三王不无随时因革，踵事增损之制；然至乎为治之大原，牧民之要道，则前圣后圣，岂不同条而共贯哉？（《河南程氏文集》卷一）

这和王安石《言事书》所谓“法其意”几乎如出一口。而《劄子》中所陈十事（师傅、六官、经界、乡党、贡士、兵役、民食、四民、山泽、分数）也和范仲淹《十事疏》、王安石《言事书》颇多互相呼应之处。可见回向“三代”必归宿于变法改制，程颢也不是例外。

最后我要特别指出，由于熙宁变法是在回向“三代”的号召之下进行的，后来蔡京打着“新法”的旗帜执政，一举一动都引“三代”为借口，以致激起士大夫的反弹。大观元年（1107）方轸奏劾蔡京，有以下一段话：

> 京凡妄作，必持说劫持上下曰：“此先帝之法也”，“此三代之法也”，或曰：“熙、丰遗意，未及施行。”……天下之事无常是，亦无常非，可则因之，否则革之，惟其当之为贵，何必三代之为哉！李唐三百年间，所传者二十一君，所可称者太宗一人而已。当时如房、杜、王、魏，智虑才识，必不在蔡京之下。窃观贞观间未尝一言以及三代。后世论太宗之治者，则曰除隋之乱，比迹汤、武；致治之美，庶几成、康。自古功德兼隆，由汉以来，未之有也。京不学无术，妄以三代之说欺陛下，岂不为有识者之所笑也？（见王明清《挥麈后录》卷三）

这里不必讨论疏中所涉及的实质问题，但从方轸的激烈攻击中，我们清楚地认识到“三代之说”确是宋代政治文化中一种特有的论述，为前代所少见，故引之以结束本章。

第二章　宋代“士”的政治地位

在这一章中，我们要对“士”在宋代何以取得了较高的政治地位，提出一些历史的说明。这是必须以专书处理的大问题，但作为本书论旨的一个环节，这里只略及其要点，不能详加发挥。我们的目的是在提供一个大体的背景。

《宋史》卷四三九《文苑传·序》云：

> 自古创业垂统之君，即其一时之好尚，而一代之规模可以豫知矣。艺祖革命，首用文吏而夺武臣之权，宋之尚文，端本乎此。太宗、真宗其在藩邸，已有好学之名，作其即位，弥文日增。自时厥后，子孙相承。上之为人君者，无不典学；下之为人臣者，自宰相以至令录，无不擢科，海内文士，彬彬辈出焉。（按：“司录、县令、知县为令录”，见叶梦得《石林燕语》卷三）

这是一个流传最广的说法，即以宋代的“偃武修文”归之于宋太祖“一时之好尚”。以现代眼光看，这自然是一个很片面的历史解释。但由于皇帝是政治权力的最后源头，而开国之君更拥有所谓“祖宗立法”的特殊权威，这个传统的解释在严加限定之下仍然是有效的。

宋太祖建隆二年（961）以“杯酒释兵权”的方式罢宿将典禁卫；同时又开始削减藩镇的行政、财政和军事各方面的权力。这两大措施便是“偃武修文”的发端。据司马光《涑水记闻》卷一（“太祖既得天下”条）及李焘《续资治通鉴长编》卷二（建隆二年七月条），这两大措施都出于赵普的献策。宋太祖的公开理由虽是“息天下之兵，为国家建长久之计”，但赵普的进言之所以终能撼动太祖，则在于禁兵拥立之事未尝不能重演。换句话说，宋太祖“用文吏夺武臣之权”主要是为了使赵宋王朝不致重蹈晚唐、五代的覆辙，并非出于“一时之好尚”（参看聂崇岐《论宋太祖收兵权》，《燕京学报》第三四期，1948年6月，页85—106）。这样看来，朱熹所谓“国初人便已崇礼义，尊经术”或陈亮所谓“本朝以儒立国”都不能适用于宋太祖和赵普。他们最多只能说是“以文立国”而已。宋太祖稍后对近臣说：“今之武臣欲尽令读书，贵知为治之道。”（《续通鉴长编》卷三建隆三年二月壬寅条）这也仅仅是“偃武修文”的一般表示，不足为崇尚儒术之证。乾德四年（966）河南进士李霭“决杖，配沙门岛”便因为他著《灭邪集》，攻击佛教。（《续通鉴长编》卷七，乾德四年四月条）事实上，太祖的母亲和妻子都信仰佛教，陈桥兵变的那一天婆媳“方设斋于定力院”。（《涑水记闻》卷一，“太祖之自陈桥还也”条）他本人也是佛教的一位护法者（见《宋人轶事汇编》卷一所引各家笔记），否则李霭便不致受到与韩愈相同的待遇——放逐——了。赵普虽恭维宋太宗“以尧舜之道治世”（见《序论》第四节），但还够不上称为儒家；有关他和《论语》的种种传说是完全不可信的。（见洪业《半部论语治天下辨》，收在《洪业论学集》，北京，中华书局，1981，页405—426）

宋太祖的文治取向确实对士阶层的发展发生了相当决定性的影

响。大体说来，宋代皇帝尊士，前越汉、唐，后逾明、清，史家早有定论。下面举两个具体的事例来作说明。

第一是宋代进士考试比在唐代更受礼遇。自太祖、太宗以下，诸帝在殿试阶段往往亲临试场，甚至亲自阅卷，以示郑重。在礼部举行进士初试时，接待也过于唐代。范镇（1007—1088）告诉我们：

> 礼部贡院试进士日，设香案于阶前，主司与举人对拜，此唐故事也。所坐设位供帐甚盛，有司具茶汤饮浆。至试学究，则悉撤帐幕、毡席之类，亦无茶汤，渴则饮砚水，人人皆黔其吻。非故欲困之，乃防毡幕及供应人私传所试经义。盖尝有败者，故事为之防。欧文忠有诗：“焚香礼进士，撤幕待经生”，以为礼数重轻如此，其实自有为之。（《东斋记事》卷一）

“学究”科即唐之明经，试墨义，专主记诵，故在唐代即受轻视，当时已有“三十老明经，五十少进士”之谚语。（见王定保《唐摭言》卷一“散序进士”条）宋人轻学究仍沿此习，但重进士则视唐益甚。“设位供帐”以下则是宋代的新设施，不仅如欧阳修所咏“焚香礼进士”已也。范镇又记：

> 曹利用先赐进士出身，而后除仆射，乃知进士之为贵也如此。（同上）

按：《宋史》卷八《真宗三》：曹利用加右仆射在天禧五年（1021）三月壬寅，可见其时进士已是拜相的必备条件。这一点尤其是士阶层史上的一大变化。汉初常以列侯为丞相，列侯则非有军功不

能获致。所以汉武帝在拜公孙弘为丞相之前，只有破例封他为平津侯。（《汉书》卷五八《公孙弘传》）现在宋代进士正式取代了汉代侯爵的资格，这是士的政治地位上升的一个显著的象征。《宋史》卷一五五《选举一》说：

天圣初，宋兴六十有二载，天下乂安。时取才唯进士、诸科为最广，名卿钜公，皆繇此选，而仁宗亦向用之，登上第者不数年，辄赫然显贵矣。

这是很可信的叙述。

宋代进士第一人（俗谓“状元”）也比唐代更为荣耀。《宋史·选举志一》载大中祥符八年（1015）诏：

进士第一人，令金吾司给七人导从，听引两节。著为令。

《东斋记事》卷一云：

蔡文忠公齐状元及第，真宗视其形貌秀伟，举止安重，顾谓寇莱公（準）曰：“得人矣！”因诏金吾给驺从传呼。状元给驺从，始于此也。（《宋史》二八六《蔡齐传》略同，殆即本之范书）

曾慥《类说》卷二二引此条，开头有“祥符八年”四字，与诏书恰合，可以互证。宋代状元的庄严如此。而唐代状元则可由“自放”，也可凭“关节”得之，相形之下，真有云泥之别。（见《唐摭言》卷八“自放状头”及卷九“恶得及第”两条）田况《儒林公议》载：

> 状元登第，不十余年，皆望柄用。每殿廷传胪第一，则公卿以下无不耸观，虽至尊亦注视焉。自崇政殿出东华门，传呼甚宠。观者拥塞通衢，人肩摩不可过，至有登屋下瞰者。洛阳尹洙，意气横跞，好辩人也，尝曰："状元登第，虽将兵数十万，恢复幽、蓟，凯歌劳还，献捷太庙，其荣亦不可及矣。"（引自《宋人轶事汇编》卷九）

文中引及尹洙，则事在仁宗朝。这里所描写的恰好是状元拥有"驺从传呼"以后的盛况，而宋太祖"偃武修文"所发生的实际效果也在尹洙的话中生动地显露出来了。

第二，上节引顾炎武《宋朝家法》中有"不杀大臣及言事官"一项，自北宋以来便不断为人引用，视为宋代重士的一种特殊表现。这个问题有稍作清理的必要。宋人笔记《避暑漫抄》说：

> 艺祖受命之三年，密镌一碑，立于太庙寝殿之夹室，谓之誓碑，用销金黄幔蔽之，门钥封闭甚严。因敕有司，自后时享及新天子即位，谒庙礼毕，奏请恭读誓词。独一小黄门不识字者从，余皆远立。上至碑前，再拜跪瞻默诵讫，复再拜出。群臣近侍，皆不知所誓何事。自后列圣相承，皆踵故事。靖康之变，门皆洞开，人得纵观。碑高七八尺，阔四尺余，誓词三行，一云："柴氏子孙，有罪不得加刑，纵犯谋逆，止于狱内赐尽，不得市曹刑戮，亦不得连坐支属。"一云："不得杀士大夫及上书言事人。"一云："子孙有渝此誓者，天必殛之。"后建炎间，曹勋自金回，太上寄语，祖宗誓碑在太庙，恐今天子不及知云。（丁传靖《宋人轶事汇编》卷一节引。按，丁氏书目以《避暑漫抄》为叶梦得所著。承西安

林乐昌先生远道辗转相告，此书旧题撰人是陆游，见《中国丛书综录》所列各种丛书本。附此志谢）

这条笔记虽成于南渡之后，但原文细节颇详，必有所本。按《宋史》卷三七九《曹勋传》，“勋自燕山遁归，建炎元年七月至南京，以御衣所书进入。高宗泣以示辅臣。”徽宗御衣原书即有“艺祖有誓约藏之太庙，不杀大臣及言事官，违者不祥”之语，可证这个记载确有来历。（参看张荫麟《宋太祖誓碑及政事堂刻石考》，收入《张荫麟文集》，台北，中华丛书委员会，1956，页106—108）

宋太祖“不杀大臣”的家法，北宋早有传闻。程颐说：

> 尝观自三代而后，本朝有超越古今者五事：如百年无内乱；四圣百年；受命之日，市不易肆；百年未尝诛杀大臣；至诚以待夷狄。此皆大抵以忠厚廉耻为之纲纪，故能如此。盖睿主开基，规模自别。（《程氏遗书》卷十五《伊川先生语一》）

这段话不但是元儒“后三代说”的来源之一，而且也不断为后代辗转引用，成为“本朝超越前代”论述的原型。（见杨联陞《朝代间比赛》，收入《杨联陞论文集》，北京，1992，页126—138）其实始作俑者是邵雍，程颐居洛阳时必曾亲闻其说，而略加变易推衍而已。邵雍《观盛化吟》第二首末两句：“五事历将前代举，帝尧而下固无之。”自注曰：

> 一事，革命之日，市不易肆；二事，以据天下在即位后；三事，未尝杀一无罪；四事，百年方四叶；五事，百年无腹心患。

(见《伊川击壤集》卷十五)

邵伯温转述五事，第二事作“克服天下在即位后”，义较显豁，余同。(见《邵氏闻见录》卷十八) 二说相较，程增“至诚以待夷狄”而略去“克服天下在即位后”，不同一也；程改“未尝杀一无罪”为“百年未尝诛杀大臣”，不同二也。但第二点不同可能只是程氏的文字更精确，因为邵氏的“无罪”大概也指大臣而言，并非泛论。

总之，邵、程两家都承认赵宋有不诛大臣的“家法”，而这一“家法”则是在太祖开国时奠定的。程颐“睿主开基，规模自别”一语，尤为显证。关于这一问题，我们又可从哲宗不许章惇穷治元祐诸臣的话中获得证实。他说：

> 朕遵祖宗遗制，未尝杀戮大臣，其释勿治。(《宋史》卷四七一《章惇传》，邵博《邵氏闻见后录》卷二)

同时吕大防 (1027—1097) 向哲宗讲“祖宗家法”也说：

> 惟本朝用法最轻，臣下有罪，止于罢黜，此宽仁之法也。(《宋史》卷三四〇本传)

甚至迟至理宗景定元年 (1260) 罢吴潜相职时，刘应龙为吴潜辩护，仍对理宗说：

> 祖宗以来，大臣有罪未尝轻肆诛戮。欲望姑从宽典，以全体貌。(《宋史》卷四二五《刘应龙传》)

可见有宋一代，朝廷上下无不知“不杀大臣”是自太祖以来相传的“家法”。大体言之，北宋时人尚不知太祖立有“誓碑”，靖康之变以后，这个秘密才公开于世。《避暑漫抄》记誓词为“不得杀士大夫及上书言事人”，而徽宗传语则是“不杀大臣及言事官”。两者互校，疑后说近是。“士大夫”虽然不可能都是“大臣”，但宋代“大臣”则鲜有不出身“士大夫”者，传闻异辞，殊不足怪。尤当注意的“大臣”应是“执政大臣”的省称，通常指丞相、参知政事、枢密使而言。

上面两个具体事例最能说明宋太祖的文治取向怎样为士阶层在宋代的发展提供了条件。（参看邓广铭《宋代文化的高度发展与宋王朝的文化政策》，《历史研究》，1990年第二期；邓小南《试论宋朝的“祖宗之法”：以北宋时期为中心》，《国学研究》第七卷，北京大学出版社，2000）但这并不等于说，宋代士的社会地位和领导功能完全出于帝王的片面恩赐。事实上宋代皇帝重振进士贡试和优容士大夫，正是因为他们迫切需要士阶层的支持。赵宋王朝建立时，一方面既不像李唐可以恃关陇集团和山东门第为其社会基础，另一方面又深恐唐末五代以来骄兵悍将随时可以颠覆其政权。在这种形势下，宋太祖、太宗兄弟终于认识到他们必须争取士人向新王朝认同。士阶层虽久受摧残压抑，但仍潜布各地；无论是建立全国性的或地方性的新社会秩序，宋王朝都非依赖他们的积极合作不可。这是受当时的历史条件限定的。任何社会都不能缺少一个具有实际组织能力的领导阶层（即今天所谓“精英”“Elite”），这在宋代只能求之于“士”。宋初诸帝正因有见于此，才能一反五代的统治方式，《宋史》所说的“一时之好尚”其实并不是偶然的。

争取士人合作的第一步自然是重整中唐以来的科举取士的制度。但这个制度在唐末、五代已受到严重的破坏。唐末进士轻浮，后世早

有定论。黄宗羲《行朝录·序》云：

> 唐末，黄巢逼潼关，士子应举者，方流连曲中以待试。其为诗云：“与君同访洞中仙，新月如眉拂户前。领取嫦娥攀取桂，任从陵谷一时迁。”中土时文之士，大抵无心肝如此。（《黄宗羲全集》第二册，按：所引诗见孙棨《北里志》俞洛真条，文字小有不同）

黄宗羲借古喻今，责备明代习八股的举子。但引诗末句“任从陵谷一时迁”则清楚显示出：唐末举子对于当时王朝已全无认同的意识，唐政权灭亡与否和他们是毫不相干的。

科举在五代虽然常举行，但性质已全变，成为武人子弟的出身资格。第一，唐代用礼部侍郎专知贡举，五代则改由兵部尚书或侍郎为之（亦偶有户部、刑部）。第二，武人子弟垄断了贡举。梁开平四年（910）兵部尚书权知贡举姚洎奏：“今在朝公卿亲属、将相子孙，有文行可取者，请许所在州府荐送。”不用说，这些公卿将相绝大多数都是武人。晋天福三年（938）三月兵部侍郎权知贡举崔棁奏有云：“科目之中，凶豪甚众。”（均见《旧五代史》卷一四八《选举志》）第三，五代进士科每岁所取不过数人，而明经诸科则动以百计。这是因为应试者只会“帖书墨义”，少有“举笔能文者”。（见马端临《文献通考》卷三十《选举考》）这也是武人子弟把持科举的明证。以上三点是互相关联的，说明科举在五代已彻底“武人化”了。

透过唐末、五代的背景，我们才能更深刻地把握到宋代“焚香礼进士”的历史意义。从前面所引有关史料中，我们看到宋代进士科的隆重与尊严不但矫正了五代的陋习，而且也改变了唐末举子浮华和轻薄的风气。我这样说，并不存丝毫美化科举的涵义。唐太宗“天下英雄入吾彀

中”的名言（《唐摭言》卷一《述进士上篇》），早已泄漏了皇帝对于“进士”抱有一种工具价值的心理。宋太宗和宋真宗也有过类似的表示，不过不像唐太宗那样露骨而已。另一方面，绝大多数“举业之士”也都逃不开“禄位”和“光大门楣”的私人动机。但个人心理是一事，客观存在的公共制度又是一事。宋代的考试设计更严密了，“封弥”和“誊录”为科举的公正性提供了更大的保证。科举典礼的庄严性也过于前代；皇帝亲试及进士唱第后宰相宣读经文，都可看作宋代的重要特色。所以科举制度在长期推行中，对于参加进士试的人往往造成一种巨大的心理压力，激发或加深他们的责任感。这也许可以部分地解释，为什么宋代进士出身的士大夫在国家认同的意识方面，一般地说，远比唐代为深厚。不仅如此，我还要进一步指出，当时一般的社会心理早已盼望着士阶层复出，承担起重建社会秩序的功能。宋初的文治取向正是对于这一社会心理的敏锐反应。换句话说，赵宋王朝为了巩固政权的基础，也不能不争取遍布全国各地的士阶层的合作。

关于唐、宋士阶层的一般转变，下章将略有讨论。至于宋初科举恢复所带来的社会冲击，马端临曾提出了一个简明而又扼要的观察。他先撮述两条重要史料，然后提出他个人的论断：

> 欧阳公《什邡陈氏荣乡亭记》曰：“什邡之吏特不喜儒，必摧辱中伤之。民既素饶乐乡里，不急禄仕，又苦吏之为，故未尝有儒其业与服以游者。甚好学者不过专一经、工歌诗，优游自养，为乡丈人而已。逮陈君岩夫，始为进士。然亦未尝敢儒衣冠，谒县门。出入闾巷，必乡其服。已而州下天子诏书，索乡举秀才，岩夫始改服诣门应诏，吏乃相惊。既州试之，送礼部，中丙科，以归省其父，（父）曰：噫！吾始恶进士之病己，

而不知其可以为荣也，乃筑亭以旌之。”晁归来子序张穆之《触鳞集》曰：“五季文物荡尽，而鲁儒犹往往抱经伏农野，守死善道，盖五十年不改也。太祖皇帝既定天下，鲁之学者始稍稍自奋，白袍举子，大裾长绅，杂出戎马介士之间。父老见而指以喜曰：此曹出，天下太平矣。方是时厌乱，人思复常，故士贵。盖不待其名实加于上，下见其物色士类，而意已悦安之。此儒之效也。”愚尝读此二篇，而后知五代之时，虽科举未尝废，而士厄于离乱之际，不得卒业，或有所长而不能以自见，老死闾阎，不为少矣。（卷三十）

马端临所引两篇文字是关于士阶层从五代转变到宋初的重要社会史料。第一篇原文见于现存《欧阳文忠公集》卷六三，摘引夺去一“父”字，因为下面的话出于陈岩夫的父亲之口，故参照原文增补如上。第二篇晁归来子为张穆之《触鳞集》所写的序文，原书似已失传，《序》见晁补之《鸡肋集》卷三四，其史料价值之高则是无可置疑的（详见第六章）。从现代的观点说，这两则史料恰好具有地域选样的性质。前一篇写的是四川的状况，后一篇则写山东。从这两篇宋初的证词中，我们一方面可以窥测士阶层在五代普遍受压抑的一斑，但另一方面也看到士的传统虽在中国史上黑暗的时期仍能绵延不绝，并且随时待机而动。第二条史料尤其重要，它恰好证实了宋王朝为了顺应民心，重建文治秩序，才不得不乞援于士阶层。马端临论五代之时士“不能以自见，老死闾阎”，是对于士阶层和当时的政治、社会秩序互相异化的一种最真实的写照。但“白袍举子，大裾长绅，杂出戎马介士之间”数语，则极其生动地描写出士阶层从异化转向认同的历史过程，这便给宋代士大夫与皇帝“同治天下”的局面奠定了制度性的基础。

第三章 “同治天下”

——政治主体意识的显现

朱熹《跋范文正公家书》，特指出范仲淹“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”的名言为士大夫的座右铭。(《文集》卷八十一）他在《语类》中又说：“且如一个范文正公，自做秀才时便以天下为己任，无一事不理会过。”(卷一二九）以范仲淹为宋代士大夫的典范，并非出于朱熹一人的私见，而是北宋以来士阶层的共识。关于这一点，《范文正公集》末所附《诸贤赞颂论疏》已提供了极为丰富的资料。但是我们现在所关注的问题不是范仲淹个人的道德品质如何高尚，也不是宋代士大夫的风范是否超越古今。从历史的角度看，我们毋宁更应重视“士以天下为己任”这一普遍意识的出现。这是具有划时代意义的一个新发展。(参看我的《中国近世宗教伦理与商人精神》中篇第四节）

我们从宋以后的眼光出发，往往不免认为“以天下为己任”的精神自先秦以来即是“士”的特征之一。但若细加分疏，则其中阶段性的发展仍皎然可辨。曾参说：

> 士不可以不弘毅，任重而道远。仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎？(《论语·泰伯》)

可知先秦的“士”主要是以“仁”（亦即“道”）为“己任”。易言之，他们是价值世界的承担者，而“天下”则不在他们的肩上。所以孔子才有“天下有道则见，无道则隐”（同上）的说法。东汉是士阶层史上一个特显光辉的时代，顾炎武甚至说“三代以下，风俗之美，无尚于东京者”（《日知录》卷十三《两汉风俗》）。但当时士大夫领袖如李膺仍“以天下风教是非为己任”。（见《后汉记》卷二十一“延熹二年”条及《世说新语》卷一《德行》篇）这是“仁以为己任”在实践中的具体化，依然限于精神领域之内。他们之中也颇有人抱“澄清天下之志”，这是因为“天下”在宦官势力绝对的控制之下，社会秩序已陷于解体的状态。但无论是“以天下风教是非为己任”还是“澄清天下之志”，都与“以天下为己任”有微妙的差异。如果用现代观念作类比，我们不妨说“以天下为己任”涵蕴着“士”对于国家和社会事务的处理有直接参预的资格，因此它相当于一种“公民”意识。这一意识在宋以前虽存在而不够明确，直到“以天下为己任”一语出现才完全明朗化了。所以下面我们必须先对这一意识出现的历史过程作一番溯源的努力。

王安石《杨墨》一文中有下面这句话：

> 墨子者……方以天下为己任。（《临川先生文集》卷六八）

“以天下为己任”六字连用，我所见到的北宋文字，此为最早，似已是当时流行语，或可更向前追溯。无论如何王安石此处是借用北宋关于“士”的规范性定义来描述墨子，则大致可以断言。其实这六个字便是“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”（《岳阳楼记》，《范文正公集》卷七）的一种概括，不必再过细推求了。真正值得追问的倒是这

一意识何以不早不迟，出现在11世纪的上半叶？上一章所指出的科举制度和民间期待便是其中两个重要的原因。宋代进士人数自太宗即位之年（976）起便开始激增，迄真宗天禧三年（1019），四十四年间已有9323人；自天禧四年（1020）至仁宗嘉祐二年（1057），三十七年间又增加了8509人。（数字是E.A.Kracke, Jr.据《文献通考》统计得来，见*Civil Service in Early Sung China*，Harvard University Press, 1953, p.59）这样大数量的进士不断产生，自然有助于责任意识在群体中互相加强。范仲淹是真宗大中祥符八年（1015）的进士，恰好在上述第一期之末。宋代进士基本上都是民间出身，其中不少人早年且经历过很困苦的阶段，范仲淹便是一个著名的例子。这是他们“济世”、“泽民”理想的重要源头。但是除了这两个近因之外，另一更根本的远因也必须略作交代。这个远因便是通过从晚唐到宋代中期的长期社会变动，整体地看，“士”的社会性格已发生了重大的更改。陈寅恪论唐代进士曾说：

> 唐代新兴之进士词科阶级异于山东之礼法旧门者，尤在其放浪不羁之风习。故唐之进士一科与倡伎文学有密切关系，孙棨北里志所载即是一证。又如韩偓以忠节著闻，其平生著述中香奁一集，淫艳之词亦大抵应进士举时所作。然则进士之科其中固多浮薄之士，李德裕、郑覃之言殊未可厚非，而数百年社会阶级之背景实与有关涉，抑又可知矣。（《唐代政治史述论稿》，北京，三联书店，2001年，页281—282）

如果我们想认识宋代进士与他们的唐代先辈究竟有何不同，最有效的方法是引几个有代表性的具体例子和陈先生的概括，作一对照。吴曾

《能改斋漫录》载：

> 仁宗留意儒雅，务本理道，深斥浮艳虚薄之文。初进士柳三变，好为淫冶讴歌之曲，传播四方。尝有鹤冲天词云：“忍把浮名，换了浅斟低唱。”及临轩放榜，特落之，曰：“且去浅斟低唱，何要浮名！”景祐元年（1034）方及第，后改名永，方得磨勘转官。（卷一六《乐府》“柳三变词”条）

柳永若在晚唐，正好如鱼得水，但在11世纪上半叶却成了不合时宜的人，而且宋仁宗在儒学复兴的大潮流下也与唐宣宗（在位年846—859）截然异趋，好像已不能欣赏进士的艳词了。（见王谠《唐语林》卷四《企羡》）柳永这个故事从反而折射出唐、宋进士风格的巨大差异，但另有正面的例子，也值得指出。《能改斋漫录》又记：

> 贾黯以庆历丙戌（六年，1046），廷试第一。往谢杜公（衍）；公无他语，独以生事有无为问。贾退谓公门下客曰：“黯以鄙文魁天下，而谢于公，公不问。而独在于生事，岂以黯为无取耶？”公闻而言曰：“凡人无生事，虽为显官，亦不能不俯仰，由是进退多轻。今贾君名在第一，则其学不问可知，其为显官则又不问可知。衍独惧其生事不足，以致进退之轻，而不得行其志焉，何怪之有？”贾君为之叹服。（卷一二《记事》“杜祁公问贾黯以生事有无”条）

所谓“生事”，即关心其家庭经济状况是否可以允许他随时不合则去，不必为五斗米折腰。这个故事显示出当时大臣期待状元能为国家认真

做事，而状元也以此自许。让我引晚唐一个极端的例子作为对比。《唐摭言》卷三《慈恩寺题名游赏赋咏杂纪》条云：

> 裴思谦状元及第后，作红笺名纸十数，诣平康里，因宿于里中。诣旦，赋诗曰："银缸斜背解鸣珰，小语偷声贺玉郎。从此不知兰麝贵，夜来新惹桂枝香。"（按，事在文宗开成三年，838。见徐松《登科记考》卷二一）

这样的状元在宋代是不可想像的。最后有关欧阳修早年的一则轶闻尤可玩味。《三朝名臣言行录》卷二记：

> 张舜民游京师，求谒先达之门。……唯欧阳公多谈吏事。既久之，不免有请："大凡学者之见先生，莫不以道德文章为欲闻者。今先生多教人以吏事，所未喻也。"公曰："不然。吾子皆时才，异日临事，当自知之。大底文学止于润身，政事可以及物。吾昔贬官夷陵，彼非人境也。方壮年，未厌学，欲求《史》、《汉》一观，公私无有也。无以遣日，因取架阁陈年公案，反复观之。见其枉直乖错，不可胜数。以无为有，以枉为直，违法徇情，灭亲害义，无所不有。且以夷陵荒远褊小，尚且如此，天下固可知也。当时仰天誓心曰：自尔遇事，不敢忽也。（下略）"（原注：见张芸叟集）

欧阳修贬为夷陵县令（今湖北宜昌），在仁宗景祐三年（1036），年甫三十（见《欧阳文忠公年谱》，收在《文集》卷首）。这条纪事引自张舜民文集，绝对可信。（《能改斋漫录》卷一三"欧阳公多谈吏事"条所

引文字也相同，并可参看《宋史》卷三一九本传）"仰天誓心"云云是很能感动人的，充分体现了"先天下之忧而忧"的情怀。

上面三个故事中的主角和范仲淹活跃于同一时代，唐、宋两型进士之间价值取向的差异，无论从反面或正面看，都是无可隐藏的。后二例更是为"以天下为己任"的意识作具体注释。史料所记杜衍、贾黯、欧阳修、张舜民诸人的言行都显然强调"士"的公共责任。但我必须紧接着下一转语，上面这一对比是为了建立史学研究中的"理想型"（"ideal-type"）而设，陈寅恪将唐代进士概括为"放浪不羁"、"浮薄"，也是就"理想型"立论。宋代士大夫并不是没有诗酒风流的韵事，虽范仲淹、欧阳修也有所不免，不过整体而言，"承当天下事"在他们的价值取向中占据了主导的地位，则是无可置疑的。然则何以唐代进士浮薄放浪，缺乏深厚的国家认同感（如上章引"任从陵谷一时迁"诗句所示）？又何以宋代士大夫竟能发展出"以天下为己任"的意识？这两个问题其实是一事之两面，其答案当于门第制度的有无求之。唐代仍沿南北朝旧习，以门第相尚，而门第中人也自以为"天下"是属于他们的。会昌四年（844）李德裕向武宗说：

> 臣祖（按：李栖筠）天宝末以仕进无他岐（或作"伎"），勉强随计，一举登第。自后不于私家置《文选》，盖恶其祖尚浮华，不根艺实。然朝廷显官，须是公卿子弟。何者？自小便习举业，自熟朝廷间事；台阁仪范，班行准则，不教而自成。寒士纵有出人之才，登第之后，始得一班一级，固不能熟习也，则子弟成名，不可轻矣。（《旧唐书》卷一八上《武宗本纪》会昌四年条末。参看陈寅恪前引书，页261—262）

李德裕的议论代表了唐代门第旧族长期以来的偏见，即认为只有“子弟”才能担当国家的重任，“寒士”则无此资格。当时朝廷公文中也以“衣冠”与“江湖之士”两个名称分别指“子弟”与“寒士”（见《登科记》卷二二“会昌四年十月”条引中书门下奏文），其涵义更为明显。而晚唐“寒士”在进士及第之前的生活状况也实在可怜得很。马端临论代宗（在位年 762—779）时期的举子，引江陵项氏曰：

> 风俗之弊，至唐极矣。王公大人巍然于上，以先达自居，不复求士。天下之士，什什伍伍，戴破帽，骑寒驴，未到门百步，辄下马奉币刺，再拜以谒于典客者；投其所为之文，名之曰：求知己。如是而不问，则再如前所为者，名之曰：温卷。如是而又不问，则有执贽于马前，自赞曰：某人上谒。嗟乎：风俗之弊，至此极矣！此不独为士者可鄙，其时之治乱，盖可知矣。（《文献通考》卷二九《选举考二》“代宗”条）

“江陵项氏”即项安世，字平父，为朱熹论学之友（《宋史》卷三九七本传）。他据所见唐人记载为说，完全可信。宝应二年（763）杨绾上疏奏贡举之弊有云：

> 祖习既深，奔竞为务。……投刺干谒，驱驰于要津；露才扬己，喧腾于当代。（《登科记考》卷一〇引）

足证其言不诬。但这些“江湖之士”在及第后，却立即轻狂不可一世，而同时又挟其新得科名向“王公大人”乞求勒索，无所不至，最极端的例子是王冷然，他在开元五年（717）进士及第后，一方面上书宰

相，要求作“拾遗”、“补阙”；另一方面又致书御史，公然提出“今年为仆索一妇，明年为留心一官。”（《全唐文》卷二九四王冷然《论荐书》及《与御史高昌御书》。详见钱穆《记唐文人干谒之风》，收在《全集》本《读史随劄》，页91—103）唐代进士的“浮薄”，此为极致，平康里冶游犹其余事而已。毋怪项安世以宋代理学的眼光，要致慨于“为士者可鄙”了。

但唐代出身寒微的进士之所以有此“浮薄”的表现与门第旧族高压在上，实有极大的关系。他们平时为门第中人所轻鄙，宦途也往往受挫，因此长期以来造成一种严重的自卑感。未及第前“干谒”乞怜和及第后的轻狂自大便是同一心理的两极表现。事实上，像裴思谦中状元后的行为也未尝不可看作是一种潜在的反抗意识的流露。在这种心理状态下，他们不但无法发展出宋代士大夫那种“担当天下”的责任感，甚至也不可能对李唐王朝产生真切的认同感。宋代计有功早已敏锐地观察到这一点，他说：

> 自贞元后，唐文甚振，以文学科第，为一时之荣。及其弊也，士子豪气骂吻，游诸侯（按：指藩镇）门，诸侯望而畏之。如刘鲁风、姚岩杰、柳棠、平曾之徒，其文皆不足取。余故载之者，以见当时诸侯争取誉于文士，此盖外重内轻之芽蘖。如李益者，一时文宗，犹曰：“感恩知有地，不上望京楼。”其后如李山甫辈，以一名第之失，至挟方镇，劫宰辅，则又有甚焉者矣。（见《唐诗纪事》卷五八“刘鲁风”条）

这一论断至陈寅恪引杜牧《范阳卢秀才墓志》、韩愈《送董召南游河北序》及《全唐诗》中李益传，加以辩证，才完全建立了起来，但“孤明

先发”之功必当归之计氏。（见《唐代政治史述论稿》，页 210—212。陈先生曾参考《唐诗纪事》卷三〇“李益”条，但似未察及“刘鲁风”条，否则必援以为证）李益所谓“感恩知有地，不上望京楼”，大致反映了晚唐“江湖之士”的一般心理：他们在政治上仍不能和“门第”子弟平等竞争，愤激之余，转而投靠藩镇，这是不足惊怪的。其实这也是一种反抗的表现。

总而言之，有唐一代，门第基本上占据了政治世界的中心，“寒士”始终处于边缘的地位。这一点仅就进士科的人数也可以得到说明。近人统计《登科记考》的进士总额，唐代二百九十年中共得 6442 人，平均每年不过二三十名进士（见李弘祺，Thomas H.C. Lee, *Education in Traditional China, A History*, Leiden: Brill, 2000, p.135所引）。这个数目绝不够应付唐代内外职官的需求。（见岑仲勉《隋唐史》，北京，高等教育出版社，1957，页 400—401）则门第中人通过其他途径入仕的可能性是很高的。何况专就进士科而言，“子弟”所占的比例大概也不比“寒士”低。9 世纪初华良夫写信责备试官说：

> 圣唐有天下，垂二百年；登进士科者，三千余人。良夫之族，未有登是科者，以此慨叹愤惋。（《唐摭言》卷二《恚恨》）

查《登科记考》中，华姓中进士的仅华京一人，而且“华（華）”字还可能是“叶（葉）”字之误（卷二七《附考·进士科》，中华书局标点本，1984，下册，页 1079），则华良夫当是一“寒士”无疑。相反的，宋代进士科则主要为“寒士”而设，雍熙二年（985）三月，宰相、参知政事等大臣的子弟，有四人及第，太宗便以“势家”不应“与孤寒竞进”为理由而“皆罢之”。（见《续通鉴长编》卷二六）

与唐代对比，宋代“士”的性质不同，十分明显。再以进士人数言，唐代全部名额还较前引太宗至真宗四十四年间（976—1019）所取者少三分之一。所以宋人非由进士起家几不可能致身通显。此中关键即在门第制度已经不存在了。“士”在宋代是“四民之首”，但内部已无法律身份上的差异，如唐之“子弟”与“寒士”或“衣冠”与“江湖之士”。所以宋代的“士”，特别是在取得进士身份，成为“士大夫”之后，对于国家与社会所承担的责任与享有的权利都是相同的。11 世纪中叶以后，不但进士的积累人数已很庞大，参加考试的“士”的队伍也随之不断扩大。（参看 John W. Chaffee, *The Thorny Gates of Learning in Sung China*, New Edition, Albany: SUNY Press 1995, pp.35 –37）“以天下为己任”的意识便是在这一客观条件下逐渐酝酿出来的。

“以天下为己任”可以视为宋代“士”的一种集体意识，并不是极少数理想特别高远的士大夫所独有；它也表现在不同层次与方式上面，更非动辄便提升到秩序全面重建的最高度。张载虽“有意三代之治”，但他的着手点却是在本乡以“礼”化“俗”，即所谓“纵不能行之天下，犹可验之一乡”。（见吕大临《横渠先生行状》，《张载集》附录）他亲口告诉二程说：“关中学者，用礼渐成俗。”（《程氏遗书》卷一〇）这是指其门人吕大钧、大临等人在关中本乡的种种设施。吕氏兄弟在张载逝世之年（1077）正式建立着名的“乡约”，便是继承其师“验之一乡”的遗志。范仲淹首创“义庄”这一事实，则更进一步说明士大夫重建秩序的理想同样可以“验之一族”。“义庄”与“乡约”同是地方性的制度，也同具有以“礼”化“俗”的功能。它们同时出现在 11 世纪中叶，表示士大夫已明确地认识到：“治天下”必须从建立稳定的地方制度开始。（参看 Denis Twitchett, “The Fan Clan’s Char-

itable Estate, 1050—1760," in David S.Nivison and Arthur F.Wright eds., *Confucianism in Action*, Stanford University Press, 1959, pp.100—101）这本是儒家的老传统，即所谓"儒者在本朝则美政，在下位则美俗"。（《荀子·儒效》）但北宋士大夫所面对的是一个转变了的社会结构，他们不得不设计新的制度来重建儒家秩序，无论是王安石的"新法"、吕氏"乡约"或范氏"义庄"，虽有全国性与地方性之异，都应作如是观。所以分析到最后，宋代从中央到地方的许多革新活动，背后都有一股共同的精神力量。这便是当时所谓"以天下为己任"。朱熹释张载《西铭》"吾其体，吾其性"说："有我去承当之意"（《语类》卷九八），是对这一精神力量的不同描述。总之，宋代的"士"以政治、社会的主体自居，因而显现出高度的责任意识，这是无法否认的。儒学复兴当然为这种意识的发展提供了重要的思想资源，但入世转向的佛教也发挥了不小的作用。关于这一层，《绪说》中言之已详，可资参证。

以上对"以天下为己任"的意识作了一次简要的历史追溯，始于唐、宋社会变迁而终于儒家理想的再出发，以求在现实与理想之间取得一种适当的平衡。纯从现实的角度观察，宋代的"士"好像只知道怎样为利益——个人的、家族的、以至"士"集体的——精打细算，这是现代社会史的基本取径。但是如果我们完全看不到"士"还有超越一己实际利害的理想层面，则宋代为什么会出现改革与党争，为什么许多士大夫宁冒贬逐、革职以及子孙"禁锢"（即不得入仕）的危险也不肯放弃自己所信奉的政治原则，便都不可解了。本章论"以天下为己任"的意识及其在政治上的展现，是为了重构历史的本来面相；这里没有任何美化士大夫形象的企图。"以天下为己任"是一把钥匙，可以打开通向宋代士大夫内心世界之门。

"以天下为己任"在宋代政治文化中是以何种独特形态呈现的?这是我们紧接着要探究的课题。熙宁四年(1071)神宗、文彦博和王安石三人之间的廷争提供了一个具体的实例。《续资治通鉴长编》载:

> 彦博又言:"祖宗法制具在,不须更张以失人心。"上曰:"更张法制,于士大夫诚多不悦,然于百姓何所不便?"彦博曰:"为与士大夫治天下,非与百姓治天下也。"上曰:"士大夫岂尽以更张为非,亦自有以为当更张者。"安石曰:"法制具在,则财用宜足,中国宜强。今皆不然,未可谓之法制具在也。"彦博曰:"务要人推行尔。"(卷二二一,"熙宁四年三月戊子"条。按:现代史学家首引此节论熙宁变法之争,见钱穆《国史大纲》,《全集》本,页657)

这是神宗召二府(宰相、枢密)在资政殿讨论变法的一个片断。论辩双方孰是孰非可存而不论。值得注意的是:文彦博"为与士大夫治天下"一语也是神宗和王安石共同承认的前提。此处"士大夫"一词的涵义很狭,特指负责全国政事的官员,包括朝廷至各级地方政府。因此我们不能误将神宗口中的"士大夫"和"百姓"看作两个对立的社会阶级。用现代流行的概念说,这一特别用法的"士大夫"相当于官僚系统("bureaucracy")的成员或"治国精英"("governing elite")。这是一切有组织的社会所不能缺少的一环。不过在民主体制下,他们的产生必须通过人民直接或间接的同意而已。宋代"士大夫"由科举取得治天下的资格,但从社会背景说他们则来自"百姓"中的各阶层。由此可见在上引文献中不仅"士大夫"没有社会阶级的涵义,"百姓"更不能笼统地理解为阶级的指称。(吴晗《论皇权》一文引文彦博语便有此误解。见吴晗、费孝通等著《皇权与绅权》,上海,

观察社，1948年，页41—42）

引文中“士大夫”和“百姓”两个名词，得到确解之后，我们才能进而说明“为与士大夫治天下”一语的历史意义。文彦博这句话脱口而出，视若当然。其实这正是宋代的一大特色，也是宋代能获得“后三代”美称的一个主要根据。在皇帝面前，公然说士大夫与皇帝同治天下，而皇帝也视为当然，这在中国史上是很少见的。神宗为什么承认这一原则，详见第五章《国是考》，兹不具论。但是“与士大夫治天下”这句话显然涵蕴了一个观念，即“治天下”的责任也同时落在士大夫的身上，并不是皇帝一人所能单独承担得了的。这正是“士以天下为己任”的政治涵义。程颐解《尧典》“克明俊德”云：

> 帝王之道也，以择任贤俊为本，得人而后与之同治天下。（《河南程氏经说》卷二）

这是同一时代的议论，“同治天下”四字不但可为上引文彦博的话作注，而且比原语更为醒目。（参看《绪说》第五节之五）后来黄宗羲《明夷待访录·置相》说：“原夫作君之意，所以治天下也。天下不能一人而治，则设官以治之；是官者，分身之君也。”此即发挥程颐的论点，不过黄氏的君臣同治论在清初已没有实践的机会。

为了进一步说明士大夫与皇帝同治天下是宋代政治文化中一大特色，我们必须略引宋代以前和以后的议论作一对比。汉初贾谊是强调民本和尊主的政治思想家，但论及君、臣、民的关系，则说：

> 人臣之道，思善则献之于上，闻善则献之于上，知善则献之于上。夫民者，唯君有之；为人臣者助君理之。（《新书》卷九《大政上》）

又说：

> 故为人君者，其出令也，其如声；士民学之，其如响；曲折而从君，其如景（影）矣。（同上）

“民为君有”，则治天下之权自然也专属于“君”；臣不过是君的助理而已。令由君出，士和民都只能如响随声、如影附形，曲折以从之，这样的“士”自然谈不上“以天下为己任”了。唐代韩愈虽开宋代道学的先声，但他的尊君也是最出名的。他的“天王圣明兮，臣罪当诛”的名句（《琴操》之五）后世常引为话柄；惟此语可能是文学上的反讽，未可据为典要。但是下面这句话则是有代表性的：

> 是故君者，出令者也；臣者，行君之令而致之民者也。（《昌黎先生集》卷十一《原道》）

这依然沿袭了贾谊的议论，与宋代王安石、朱熹等人的见解颇有距离。（见后）汉、唐之说如此，宋以后的情形则仍可引黄宗羲《待访录》中数语以概括之：

> 缘夫天下之大，非一人所能治，而分治之以群工。故我之出仕也，为天下，非为君也；为万民，非为一姓也。……世之为臣者昧于此义，以谓臣为君而设者也。君分吾以天下而后治之，君授吾以人民而后牧之，视天下人民为人君囊中之私物。（《原臣》）

黄氏所着重发挥的即是“士以天下为己任”和君臣同治天下的意识。

但是他的大声疾呼却正是因为“世之为臣者”已“昧于此义”了。无论从客观功能或主观抱负看，宋代都可以说是士阶层最为发舒的时代。

但宋代士大夫政治地位的提升与神宗用王安石变法有极为密切的关系。安石以道自重，在神宗没有表示完全信任他之前，绝不肯轻出。《石林燕语》卷七载：

> 神宗初即位，犹未见群臣，王乐道、韩持国维等以宫僚先入，慰于殿西廊。既退，独留维，问王安石今在甚处？维对在金陵。上曰：“朕召之肯来乎？”维言：“安石盖有志经世，非甘老于山林者。若陛下以礼致之，安得不来？”上曰：“卿可先作书与安石，道朕此意，行即召矣。”维曰：“若是，则安石必不来。”上问何故，曰：“安石平日每欲以道进退，若陛下始欲用之，而先使人以私书道意，安肯遽就？然安石子雱见在京师，数来臣家，臣当自以陛下意语之，彼必能达。”上曰：“善。”于是荆公始知上待遇眷属之意。

另一方面，司马光因为反对新法，也坚决不肯奉神宗之召。《邵氏闻见录》卷十一曰：

> 帝必欲用公，召知许州，令过阙上殿。方下诏，帝谓监察御史里行程颢曰：“朕召司马光，卿度光来否？”颢对曰：“陛下能用其言，光必来；不能用其言，光必不来。”……公果辞召命。……帝因与左丞蒲宗孟论人才，及温公，帝曰：“如司马光未论别事，只辞枢密（按：指枢密副使）一节，朕自即位以来，惟见

此一人。”帝之眷礼于公不衰如此。特公以新法不罢，义不可起。

新法之争关系政治原则，故王安石“以道进退”，而司马光也“义不可起”。他们都以“天下为己任”，皇帝如果不能接受他们的原则，与之共“治天下”，他们是绝不肯为做官之故而召之即来的。宋代士大夫的风格便是在这种原则性的政争中逐渐培养起来的。士大夫持“道”或“义”为出处的最高原则而能形成一种风尚，这也是宋代特有的政治现象。

王安石秉政更加深了士大夫与皇帝同治天下的观念。他在治平元年（1064）写了一篇很有影响力的文字，讨论士的功能和皇帝与士之间的关系。《虔州学记》曰：

夫士，牧民者也；牧知地之所在，则彼不知者驱之尔。然士学而不知，知而不行，行而不至，则奈何？先王于是乎有政矣。夫政，非为劝阻而已也，然亦所以为劝阻。故举其学之成者，以为卿大夫；其次虽未成而不害其能至者，以为士。此舜所谓“庸”（按：《舜典》：“有能奋庸”）之者也。若夫道隆而德骏者，又不止此。虽天子北面而问焉，而与之迭为宾主。此舜（按，疑当作“禹”）所谓“承”（按：《大禹谟》：“祗承于帝”）之者也。（《临川文集》卷八十二）

这一段文字借一种假想的政府起源论立说。最可注意的是它肯定在“先王有政”（所谓“设官分职”）以前，“士”的功能早就是“牧民”了。但因“士”的“牧民”有“至”与“不至”的分别，于是才有正

式建立政治组织的需要；“卿大夫”与“士”的上下分化便是这样产生的。他的历史玄想本诸《尚书》、《周礼》等经典，今天可以置而不论。但是我们不难看出，这个说法恰好为“士以天下为己任”和“与士大夫治天下”提供了理论的根据。借用黄宗羲的话，“士大夫”自始便是直接“为天下”、“为万民”而存在的，并不是因为“君分吾以天下而后治之，君授吾以人民而后牧之”。换句话说，“治天下”是“君”和“士大夫”的共同出发点。

最后一段说“士”之“道隆德骏者……虽天子北面而问焉，而与之迭为宾主”，更是石破天惊之论。依照此说，“有道之士”和“天子”是处于完全平等的地位，因此才能“迭为宾主”。事实上，这是王安石的“夫子自道”，他和神宗的关系便是如此。陆佃《神宗皇帝实录叙》云：

> 熙宁之初，锐意求治，与王安石议政意合，即倚以为辅，一切屈己听之。……安石性刚，论事上前，有所争辩时，辞色皆厉。上辄改容，为之欣纳。盖自三代而后，君相相知，义兼师友，言听计从，了无形迹，未有若兹之盛也。（《陶山集》卷十一）

陆佃是安石的忠实门人，但并不盲从其师，且于新法施行的流弊时时献其所疑。哲宗时他与史官范祖禹、黄庭坚同修《神宗实录》，争辩甚烈（见《宋史》卷三四三本传）。他后来又因为同情过司马光废除新法，竟名列《元祐奸党碑》（见王昶《金石萃编》卷一四四）。所以《叙》中“君相相知，义兼师友”之语是完全可信的。安石（1021—1086）长于神宗（1048—1085）二十七岁，在这个少年皇帝面前，他大概常以师道自居。宋代士大夫自尊意识的发展，王安石的贡献实不在

范仲淹之下。元祐元年（1086）程颐论经筵第三劄《贴黄》二云：“臣以为，天下重任，惟宰相与经筵：天下治乱系宰相，君德成就责经筵。”（《河南程氏文集》卷六）这个著名的论断也是范仲淹、王安石时代的思想结晶：一方面将天下治乱的大任划归宰相，另一方面则要求皇帝北面以师经筵讲官。在程颐的设想中，这是缩短君臣之间政治距离的两个主要轨道。所以他在原劄中特别指出：

> 臣窃以人主居崇高之位，持威福之柄，百官畏惧，莫敢仰视。万方承奉，所欲随得。苟非知道畏义，所养如此，其惑可知。中常之君，无不骄肆；英明之主，自然满假。此自古同患，治乱所系也。

这两个轨道是否能发挥程颐所期待的效力是另一问题，但这一设想之所以能在此时公开露面，则王安石与神宗所示范的君臣关系实有以激发之。他的“同治天下”也寄托在这一设想上面，这是毫无可疑的。清代乾隆驳程颐“天下治乱系宰相”曰：

> 夫用宰相者，非人君其谁为之，使为人君者，但深居高处，自修其德，惟以天下之治乱付之宰相，己不过问……此不可也。且使为宰相者居然以天下之治乱为己任，而目无其君，此尤大不可也。（《御制文》二集卷一九《书程颐论经筵劄子后》，《四库全书》本）

乾隆的政治感觉十分敏锐，深明宋儒压抑君权的意向。以乾隆与宋神宗对比，即可见“士”的政治地位在宋、清两代的升降状态。

但是王安石与神宗之间的际遇，诚如朱熹所言，是“千载一时”。

（《语类》卷一三〇）神宗对安石“北面而问”、“迭为宾主”的高论似乎未以为忤，但南宋高宗已不能与神宗的态度保持一致。下面这一段记载是特别值得玩索的：

> 绍兴二十六年（1156），高宗谓辅臣曰：“陈瓘昔为谏官，甚有谠议。近览所著《尊尧集》，明君臣之大分，合于《易》天尊地卑及《春秋》尊王之法。王安石号通经术，而其言乃谓‘道隆德骏者，天子当北面而问焉’，其背经悖理甚矣。瓘宜特赐谥以表之。”（《宋史》卷三四五《陈瓘传》）

陈瓘（1059—1123）著《尊尧集》为神宗辩诬，谓“绍圣史官专据王安石《日录》改修《神宗史》”（见本传），而《日录》则又经蔡卞改窜。其时蔡京、蔡卞兄弟执政，他因此获谴。朱熹尚嫌其书“只似讨闹，却不于道理上理会”。（《语类》卷一三〇）但宋高宗却用另一眼光读之，深赏其合于“君尊臣卑”之旨，并持之以斥责王安石《虔州学记》。上面已指出，王安石不但认真地发挥了与皇帝“同治天下”的精神，而且还在神宗面前以师道自任。所以他和神宗争论起来可以达到“辞色皆厉”的地步。对于程颐所谓“百官畏惧、莫敢仰视”的“人主”，这“辞色皆厉”四个字是不容易做到的。王安石的风范似乎激励了士大夫的胆气，以致他的“传法沙门”如章惇、曾布都敢分别在钦圣皇太后和徽宗座前“厉声”争辩（见《宋史》卷一九《徽宗本纪一》及卷四七一各本传）。从这一方面说，王安石的确削弱了“君尊臣卑”的传统原则。宋高宗的话提供了一条十分重要的证据，使我们知道后代皇帝对于士大夫“以天下为己任”或“同治天下”的新趋向抱着多么深刻的反感。尤其值得指出的是高宗说话的时间是绍兴二十六年，即秦

桧死后的第一年。他为了求和之故不得不用秦桧为宰相，但在前后十八年的期间，秦桧的"相权"也不免多少把他的"君权"架空了。史载：绍兴二十五年十二月甲午日，参知政事沈该迎合他的意旨上奏：

> "朝廷机务至繁，所赖以同力协济者，惟二三执政。比岁大臣（按：即秦桧）怙权，参（知政事）、枢（密使）皆取充位，政事例不关决。宜特诏三省，务各尽诚，以赞国事。"时上复亲庶政，躬揽权纲。（见李心传《建炎以来系年要录》卷一七〇）

可见他在秦桧死后一个多月便"复亲庶政，躬揽权纲"，决心要恢复"君尊臣卑"的秩序了。

总之，与皇帝"同治"或"共治"天下是宋代儒家士大夫始终坚持的一项原则。熙宁三年神宗正式接受了"共定国是"的观念，则象征着皇权方面对这一基本原则的认可。南宋高宗虽极力提高君权，也仍不能不在表面上尊重"国是"的法度。（详见第五章《"国是"考》）朱熹不满意南渡后"君臣之势方一向悬绝"，并公然赞许金初女真"酋长与部落都无分别"，（见《绪说》第二节）恰足说明他依然是主张"同治"或"共治"的。张栻与吕祖谦所见也大致相同。所以下一代理学家如曹彦约，便径称一切在位的士大夫为"天下之共治者"。（见《绪说》第五节之五）

用现代的话说，"同治"或"共治"所显示的是士大夫的政治主体意识；他们虽然接受了"权源在君"的事实，却毫不迟疑地将"治天下"的大任直接放在自己的身上。在这一意义上，"同治"或"共治"显然是"以天下为己任"的精神在"治道"方面的体现。本章特以"同治天下"标目，便是要凸显这一原则在宋代政治文化中的特殊涵

义。但紧接着我也要指出，积极倡导“同治”或“共治”的是宋代的士大夫，而不是皇权。这一发展是和宋代儒学关于重建秩序的要求密切相应的，所以“共定国是”和“同治天下”的主张都出现在熙宁变法的时期。如果仅从语言层而看，皇权方而在熙宁以前也使用过“共治”的字样，最明显的如太宗在淳化三年（992）三月论科举取士，便说道：“天下至广，借群材共治之。”（《续通鉴长编》卷三三）但他在即位之初又曾说：“朕欲博求俊彦于科场中，……止得一二，亦可为致治之具矣。”（《宋史》卷一五五《选举一》）两相比照，他仍不过视及第进士为皇权统治的工具而已。可见“共治”一词可有不同的解释，绝不可断章取义。但大体言之，宋代皇权对于士大夫以政治主体自居所发出的种种声音，毕竟表现了容忍的雅量。仅此一端，它已足当“后三代”之称而无愧。蒙元以后，这种声音便逐渐消沉了。（最近研究宋、元制度的专家也开始注意到宋代“共治”的特色，所论可资参证。见张其凡《北宋“皇帝与士大夫共治天下”略说》，收在《宋初政治探研》，广州暨南大学出版社，1995 年；姚大力《论蒙元王朝的皇权》，《学术集林》卷十五，上海远东出版社，1999 年 1 月。张文承冀小斌检示，附此志谢）

第四章 君权与相权之间

——理想与权力的互动

宋代士大夫与皇帝同治天下的理念落到现实政治的层面上使君权与相权的关系也发生了微妙的变化。在整个中国政治传统中，君权与相权之间的紧张与消长虽因时代而各有不同，但大体上都没有跳出“君尊臣卑”的原则。（参看余英时《“君尊臣卑”下的君权与相权》，收在《历史与思想》，台北，联经，1976年，页47—75）宋代也不例外。《朱子语类》卷一三四：

> 黄仁卿问：“自秦始皇变法之后，后世人君皆不能易之，何也？”曰：“秦之法，尽是尊君卑臣之事，所以后世不肯变。”

在黄仁卿和朱熹的问答中，“后世”当然包括他们的“本朝”在内，这是不成问题的。所以从权力关系上着眼，皇帝与士大夫的“共治”并不是建立在双方完全平等的基础之上。这里不可能全面而深入地研究宋代君权与相权的关系；下面的讨论仅集中在一个具体的问题上面：即在“共治”的理念下，宋代君相之间的权力结构和运作究竟发生了怎样的新变化？

宋代君权和相权之间的关系在熙宁变法时期进入了一个新的阶

段。上章已指出，变法的原动力来自神宗，而非王安石。如果不是前者锐意追求富强，后者是没有机会取得相权的。安石上万言书畅论变法是在仁宗时代（见《临川先生文集》卷三九《上仁宗皇帝言事书》），但皇帝没有反响，便只有不了了之。这充分说明皇帝所拥有的是最后的权源。任何带有根本性质的变法或改制都必须从这个权力的源头处发动。所以皇帝个人的意志是一个决定性的力量。《宋史》卷三五五末“论”曰：

> 神宗好大喜功之资，王安石、吕惠卿出而与之遇合，流毒不能止也。……世道污隆，士习升降，系于人主一念虑之趣向，可不戒哉！可不惧哉！

这代表史官极端反变法的观点。但若撇开其价值取向，专就权力结构而言，这一论断却恰如其分地反映了神宗发动熙宁变法的历史事实。可知神宗所拥有的仍是秦以来“君尊臣卑”的君权。

另一方面，相权在王安石时代则有扩大的倾向。但首先我们必须对宋代君权与相权的一般分际略有认识，以资比较。咸淳三年（1267）监察御史刘黻论度宗“内批”有云：

> 治天下之要，莫先于谨命令，谨命令之要，莫先于窒内批。命令，帝王之枢机，必经中书参试，门下封驳，然后付尚书省施行，凡不由三省施行者，名曰“斜封墨敕”，不足效也。臣睹陛下自郊祀庆成以来，恩数绸缪，指挥烦数，今日内批，明日内批，邸报之间，以内批行者居其半，窃为陛下惜之。（《宋史》卷四〇五《刘黻传》）

刘黻批评“内批”的根据是唐、宋时期关于君权与相权关系的一般规范，这是当时皇帝和士大夫所共同承认的运作方式。其中“斜封墨敕”一语则是唐中宗时期的著名故事。（见《新唐书》卷四五《选举志下》）度宗是南宋的末代皇帝，他不守法度，常用“内批”的方式封赏亲信。这是君权严重侵犯相权的一种变态。由变态反溯至常态，我们便可以得到如下的理解：君权的“枢机”是出令，但这个“令”从“参试”、“封驳”到“施行”却属于三省，也只有经过这層层的程序，皇帝的“令”才取得合法性。但总领三省的职权则属于宰相。现在度宗直接“内批”，越过相权，便和唐代的“斜封墨敕”一样的反常了。

绍熙五年（1194）朱熹在《经筵留身面陈四事劄子》中也有一段论君权与相权的话，恰和刘黻之说先后照应，其言曰：

> 至于朝廷纲纪，尤所当严，上自人主以下，至于百执事，各有职业，不可相侵。盖君虽以制命为职，然必谋之大臣，参之给舍，使之熟议，以求公议之所在，然后扬于王庭，明出命令，而公行之。是以朝廷尊严，命令详审，虽有不当，天下亦皆晓然，知其谬之出于某人，而人主不至独任其责。臣下欲议之者，亦得以极意尽言，而无所惮。此古今之常理，亦祖宗之家法也。今者陛下即位，未能旬月，而进退宰执，移易台谏，甚者方骤进而忽退之，皆出于陛下之独断，而大臣不与谋，给舍不及议。正使实出于陛下之独断，而其事悉当于理，亦非为治之体，以启将来之弊。况中外传闻，无不疑惑，皆谓左右或窃其柄，而其所行，又未能尽允于公议乎？（《文集》卷一四）

据王懋竑《朱子年谱》，是年宁宗即位，召赴行在，九月丁亥“行

至上饶，闻以内批逐首相（按：留正），有忧色。学者问其故。先生曰：‘大臣进退，亦当存其体貌，岂宜如此？’”（卷之四上）则上引议论也是针对着皇帝的“内批”而发。朱熹的批评远比刘黻为深刻而细致，但关于君权与相权的划分，大致相同。“君以制命为职”即“命令，帝王之枢机”，一也；“谋之大臣，参之给舍”即“中书参试，门下封驳”，二也；“明出命令，而公行之”即“尚书省施行”，三也。可见君权、相权的分际与运作程序在宋代确有客观的标准。否则朱、刘两人上书皇帝，相去七十三年，何能吻合至此，而宁宗、度宗又未见有一字之驳斥乎？朱熹一则曰人主与百官“各有职业，不可相侵”，再则曰：皇帝“独断”即使“有当于理”也“非为治之体”。这两句话尤其锋芒毕露，已达到了传统体制下批判皇帝专制（“独断”）的极限。细玩其语气，朱熹似乎一方面承认治天下的权源（“制命”）属于皇帝，但另一方面又强调“百执事”的职权（统称为“相权”）有其相对的自主性，虽“人主”也“不可相侵”。不但如此，即使是从权源处发出来的“制命”，最后仍当由“大臣”（丞相、参知政事、知枢密院）和“给舍”（门下给事中、中书舍人）反复讨论，“以求公议之所在”。这段话可以看作朱熹用制度的语言来描述宋代皇帝和士大夫“同治天下”的格局。在这一描述下，“君尊臣卑”的距离显然已大为缩短了。必须指出：制度语言与理想语言不同，因为制度是现行的、当时正在运作之中；违制虽不可免，但终属例外。所以，我们不能把朱熹的话误读为完全脱离实际的空言。

王安石熙宁二年任参知政事，其所拥有的相权属于非常的性质。此可由“三司条例司”的设立见之。《宋史·职官志一》曰：

制置三司条例司掌经画邦计，议变旧法以通天下之利。熙

宁二年置，以知枢密院陈升之、参知政事王安石为之，而苏辙、程颢等亦皆为属官。未几，升之相，乃言："条例者有司事尔，非宰相之职，宜罢之。"帝欲并归中书，安石请以枢密副使代升之焉。三年，判大名府韩琦言："条例司虽大臣所领，然止是定夺之所。今不关中书而径自行下，则是中书之外又有一中书也。"五月，罢归中书。（卷一六一）

三司条例司是为变法而特增的机构，易言之，即发号施令的总部，争议最烈的青苗、免役都从此出。这是王安石在神宗全力支持下独断独行的所在，人事的安排也由他一人全权做主。《续通鉴长编》熙宁三年五月戊戌日神宗问安石"条例司可并入中书否"及甲辰日"罢归中书"两条记事（卷二一一）便是显证。韩琦"中书之外又有一中书"之语更明指条例司所掌握的是一种非常的相权。苏轼熙宁四年二月《上神宗皇帝万言书》曰：

祖宗以来，治财用者不过三司使、副、判官，经今百年，未尝阙事。今者无故又创一司，号曰制置三司条例，使六七少年日夜讲求于内，使者四十余辈，分行营干于外。造端宏大，民实惊疑；创法新奇，吏皆惶惑。（《经进东坡文集事略》卷二四）

这几句话把条例司在全国范围内发踪指示的实况描写得十分生动。这种非常的相权在实际运作中才充分显出它的威力，从制度方面作静态的观察尚不足以尽其底蕴。邵伯温所记也可与此互证：

中书省置三司条例司，相与议论者以经纶天下为己任，始变

祖宗旧法，专务聚敛，私立条目，颁于四方。妄引《周官》，以实诛赏。辅弼异议不能回，台谏从官力争不能夺，州郡监司若奉行微忤其意，则谴责从之。所用皆险薄少年，天下骚然。（《邵氏闻见录》卷十）

苏轼代表蜀党，邵伯温则代表洛党，都是攻击新法的人。但邵伯温“相与议论者以经纶天下为己任”一语，却无意中透露出王安石推行新法背后的一股精神动力。这句话出自政敌之口，更值得重视。至少在变法之初，王安石和他的“少年”僚属都有“以天下为己任”和“同治天下”的自觉，所以才能如此朝气蓬勃，勇往直前。这些“少年”中包括吕惠卿、曾布，《宋史》列入《奸臣传》。即使他们后来确已为权力所腐蚀，我们似乎也未可因此抹杀他们早年曾有过“经纶天下”的理想和热忱。上引《宋史·职官志》说苏辙和程颢都是条例司初期的“属官”。据《宋史》本传，条例司初立时，苏辙“为之属”，但不久即因青苗问题与王安石、吕惠卿不合而出为“河南推官”。（卷三三九）程颢事虽不见于本传（《宋史》卷四二七）与《明道先生行状》（《河南程氏文集》卷一一），其真实性也无可疑，这在第一章中已说过了。由此可知，熙宁二年神宗的变法号召最初曾得到士大夫的广泛响应，连后来分化为蜀党、洛党的主要分子也一度有过和王安石共同“经纶天下”的抱负，虽然为时极为短暂。

另一方面，我们必须认识到，神宗此时也只是一个二十岁出头的“少年”皇帝，他确以满腔热诚为王安石的“新法”作后盾。熙宁五年王安石因感到神宗对他的信心可能有所动摇，曾一再坚决求去。神宗挽留他所说的话，有些是很恳切而动人的。下面且引两三个例子：

"卿所以为朕用者，非为爵禄，但以怀道术可以泽民，不当自埋没，使人不被其泽而已。朕所以用卿，亦岂有他？天生聪明，所以乂民，相与尽其道以乂民而已，非以为功名也。自古君臣如卿与朕相知极少，岂与近世君臣相类？……朕顽鄙初未有知，自卿在翰林，始得闻道德之说，心稍开悟。卿，朕师臣也，断不许卿出外。"（《续通鉴长编》卷二三三熙宁五年五月甲午日条）

"卿知性命之理，非有心于功名爵禄。然君臣之义，卿必不废。朕于卿未有失，卿又实无病，何缘便有去就？"

"朕与卿相知，近世以来所未有，所以为君臣者形而已，形固不足累卿；然君臣之义，固重于朋友，若朋友与卿要约，勤勤如此，卿亦宜为之少屈。朕既与卿为君臣，安得不为朕少屈？"（均见同书卷二三四熙宁六月辛未日条）

这些话出于王安石《日录》，故当时有人疑为安石或蔡卞所假托。（见《长编》各条下所引陈瓘《尊尧录》之文）但这些话可以从《日录》以外的史料中得到印证。如"师臣"之称既与陆佃"义兼师友"说相合，复可旁证之于邵伯温"荊公初相，以师臣自居，神宗待遇之礼甚厚"的记载。（《闻见录》卷一二）不但如此，南宋末期度宗尊贾似道为"师臣"而不名，即是效法神宗。（《宋史》卷四七四《贾似道传》）至于"君臣相知"、"所以为君臣者形而已"云云，也大体与事实相去不甚远。曾公亮是最初荐王安石可大用之人，又与安石同执政；他便曾面告苏轼："上与安石如一人，此乃天也。"（《续通鉴长编》卷二一五熙宁三年九月庚子条）所以上引神宗的话，语气上有所夸饰容

或难免，全出假托则似无可能。

上引诸语如大致可信，我们所看到的便是一个少年皇帝一心一意在追寻重新塑造世界的伟大构想。他毫不迟疑地给予他心中理想的宰相以最大限度的支持，以达到“相与尽其道以乂民”的最后目的。“乂民”即是“治民”，这句话充分说明了他认同于“与士大夫治天下”的原则。所以神宗的变法热忱及其最初对王安石的无限信任才是后者取得非常相权的根据。王安石在任参知政事时运用三司条例司发挥他的非常相权，正式任宰相后则往往在实际运作中扩张相权。兹举一例以资说明。《续通鉴长编》记熙宁四年二月甲子：

> 曾布检正五房公事。布每事白王安石即行之。或谓布当白两参政，指冯京及王珪也。布曰：“丞相已议定，何问彼为！俟敕出令押字耳！”
>
> 御史中丞杨绘言：“……臣又闻诸房检正官每有定夺文字，未申上闻，并只独就宰臣王安石一处商量禀复，即便往作文字申上，其冯京等只是据已做成申上者文字签押施行。臣窃谓国家并建辅弼，不惟凡事欲集长以详处其当，亦欲防权柄专归于一门也。今检正官等皆朝廷选用之人，不识体如此，是致外议哗然，咸谓虽涂注亦有只是宰臣王安石与都检正官曾布商议，而参知政事冯京、王珪或有不先预闻者。……”（卷二二〇）

由于这是一件“外议哗然”的大事，《邵氏闻见录》（卷一三）中也有相同的记载，并补充其背景云：“吕惠卿丁父忧去，王荆公未知心腹所托可与谋事者。曾布……巧黠善迎合荆公意，公悦之。……布为都检正，故事白荆公即行。”安石拜同中书门下平章事在上一年十二月

丁卯，至此不过两月，竟已一切独断独行，视参知政事如无物。由此可见，从熙宁二年行“新法”以来，权力中心完全随着安石个人的职位而移动：他任参知政事，曾公亮、陈升之并相，位同虚设；升之略与立异，建议三司条例司并归中书，忤安石，终于惶恐去位。（《宋史》卷三一二各本传）及王安石独相，大权又全入宰相之手，参知政事冯京、王珪两人反而只有“押字”的分了。这种特殊的权力动态只能有一个解释，即神宗对安石的绝对支持。所以不但神宗与安石“如一人”，而且在某一意义上说，君权与相权也暂时合而为一了。

神宗与王安石是在变法的共同理想上结合在一起的。但理想一落到权力的世界，很快便会发生种种难以预测的变化。惟一可以断定的是权力的比重必将压倒理想。安石于熙宁七年四月坚决求去，神宗终勉从其请。但在此前后君权与相权之间的紧张已露痕迹。《宋史》卷四七一《蔡确传》云：

> 确善观人主意，与时上下，知神宗已厌安石，因安石乘马入宣德门与卫士竞，即疏其过以贾直。加直集贤院，迁御史知杂事。

考之《续通鉴长编》，安石在宣德门内下马发生在熙宁六年正月十四日，当时酿成一大事件。王铚《元祐补录蔡确传》记此事为岐王从者伤安石马；又引确与神宗问答如下：

> 确忿然对曰：“陛下方惇友悌，以化成天下，置上元禁中曲宴，以慰慈颜。安石大臣，亦宜体陛下孝友之意。若必以从者失误，与亲王较曲直，臣恐陛下大权一去，不可复收还矣。”上

瞿然惊曰："卿乃敢如此言安石耶？"自是有大用确意。(《长编》卷二四二熙宁六年二月丁丑条所引)

《续长编》编者以此《传》与事实不合，疑出王铚"增饰"。但其中"陛下大权一去，不可复收还"一语，则是当时安石的政敌所绝不肯放过的利剑。林希《野史》记当时大阉张茂则斥安石的驭者，也说："相公亦人臣，岂可如此，得无为王莽乎！"（同上引）通览李焘《续通鉴长编》中所引神宗与王安石的对答，我们可以得到一个很清晰的印象：在一切大小争论上，最后几乎总是神宗迁就安石。前节引陆佃《神宗皇帝实录叙》，说神宗对安石"一切屈己听之"，又说"上辄改容，为之欣纳"。这些话一点也不夸张。因此，我所谓君权与相权的短暂合一，其实即是神宗主动将他的君权纳入安石相权的运行轨道。这中间贯注了一股共同的理想，故君臣之间才能脱略形迹如此。但神宗左右议毁王安石及其新法的人很多，如太皇太后（光献）、皇太后（宣仁）、宦官（张茂则）、近幸（李评）之类，此外还有虽支持变法但随时在伺机夺权的大批职业官僚如蔡确、吕惠卿之流。浸润既久，神宗对安石的信心便难保不发生动摇；权力的计虑终不免会超过理想的执著。因此"大权一去，不可复收还"之类的话如果真出自蔡确之口，也是不足诧异的。

让我再举一个安石扩张相权的实例。魏泰《东轩笔录》云：

张谔检正中书五房公事，判司农寺，上言"天下祠庙岁时有烧香利施，乞依河渡坊场，召人买扑"。王荆公秉政，多主谔言，故凡司农起请，往往中书即施行，不由中覆。……南京有高辛庙，平日绝无祈祭，县吏抑勒，祝吏仅能酬十千。是时张方平留守南京，

因抗疏言"朝廷生财，当自有理，岂可以古先帝王祠庙卖与百姓，以规十千之利乎?"上览疏大骇，遂穷问其由，乃知张谔建言，而中书未尝复奏。自是有旨，臣僚起请，必须奏禀，方得施行。卖庙事寻罢。（卷六）

考之《续通鉴长编》，张谔任"检正中书五房公事"在熙宁七年三月甲子（卷二五一）；任"同判司农寺"在同年七月癸卯日（卷二五四）。张方平由"知应天府"（即南京）调任宣徽北院使在同年十二月丁卯日（卷二五八），但他"徙南京过阙"则是十月的事。（卷二五九，八年正月条考证）以此推算，南京卖高辛庙只能发生在熙宁七年十月至十二月之间。魏泰记张谔官衔恐也有小误，因为据我遍检《续通鉴长编》有关诸卷，这一期间任"检正中书五房公事、判司农寺"者是李承之。无论如何，此是王安石罢相（七年四月丙戌日）以后之事。但"凡司农起请，往往中书即施行，不由中覆"的先例则无疑是安石秉政期间开始的。可见事无大小，他决定后往往便径付中书省施行，不更上奏。神宗此时显然认为这是相权侵犯了君权，所以才有"必须奏禀，方得施行"之旨。（关于"中书检正官"在王安石执政时期的重要性，可看熊本崇《中书检正官——王安石政权のにないてたち》，《东洋史研究》，第四七卷第一号，1988年6月，页54—80）

本章论宋代君权与相权的关系，以熙宁变法为一划时代的转变，但主旨仍在展示士大夫世界的内部构造。"士大夫以天下为己任"的一般意识虽已早由范仲淹点出，但皇帝"与士大夫治天下"观念在政治实践中的具体化则是熙宁时代的新发展。神宗无保留地以君权配合王安石相权的运行是基于一种崇高的共同理想，已如上述。但这不仅是出于他对王安石个人的信任，同时也是对士大夫集体的一种尊重。因

为在他的理解中，王安石的变法构想也代表了士大夫的一种共识。司马光记安石早年制行有云：

> 议论高奇，能以辩博济其说，人莫能诎。始为小官，不汲汲于仕进。……少时恳求外补，得知常州，由是名重天下，士大夫恨不识其面。朝廷尝欲授以美官，惟患其不肯就也。（《邵氏闻见录》卷一一引）

据邵伯温说，司马光"时与王介甫已绝，其记介甫则直书善恶不隐"。这一描述出于绝交后的政敌之手，可知安石在执政前早已是士大夫众望所归的一位精神领袖。在神宗心中，他以相权委之安石，并以君权为之后援，即是实现了"与士大夫治天下"的原则。关于这一点，下节专论"国是"问题将提出更详明的论证，此处暂不多及。

但安石的非常相权所以具有划时代的意义必须从正反两个方面去理解。正面的意义是它象征了士大夫治天下的权力已得到皇帝的正式承认。依照当时的政治理想，皇帝与士大夫虽然以政治地位言有高下之别，但却共同负担着治理天下的责任。在分工合作的原则下，皇帝和士大夫都必须各尽职守，为人民建立一个合理的生活秩序。在这个理想之下，王安石因变法而取得的非常相权尽管是神宗所授予的，然而却绝不能看作是后者对前者的特殊赏赐。因为神宗授权王安石是履行皇帝本身的公共职务，而不是一项私人的行为。同样的，王安石的相权也不是属于他个人的；他所以取得非常的权力是由于他代表士大夫接受了变法这一非常的任务。神宗和王安石对于君相关系的认识不但都同时达到了这一新的高度，而且还相当认真地加以实践，这才是他们超越前代的地方。这一历史判断不是出于我个人的主观推测，而

是建立在陆九渊《荆国王文公祠堂记》的基础之上。《祠堂记》中有以下一段话特别值得一读：

> 裕陵（按：神宗庙号）之得公，问唐太宗何如主。公对曰："陛下每事当以尧、舜为法，太宗所知不远，所为未尽合法度。"裕陵曰："卿可谓责难于君。然朕自视眇然，恐无以副此意。卿宜悉意辅朕，庶同济此道。"自是君臣议论，未尝不以尧、舜相期。及委之以政，则曰"有以助朕，勿惜尽言"。又曰："须督责朕，使大有为。"又曰："天生俊明之才，可以覆庇生民，义当与之戮力。若虚捐岁月，是自弃也。"秦、汉而下，南面之君亦尝有知斯义者乎？……公曰："君臣相与，各欲致其义耳。为君则自欲尽君道，为臣则欲自尽臣道，非相为赐也。"秦、汉而下，当涂之士亦尝有知斯义者乎？（《象山先生全集》卷一九）

九渊引两人对答语当出他所见《神宗实录》、《王安石日录》之类，其真实性是很高的。朱熹熟读本朝史案，也推许九渊此《记》可信。（见《语类》卷一三〇）神宗一则曰："同济此道"，再则曰："可以覆庇生民，义当与之戮力。"这是他承认治天下必须与士大夫共同合作的明证。王安石强调君臣须各尽其道，"非相为赐"，更说明：在他心中，他所拥有的非常相权绝不是神宗所私授的。九渊指出秦、汉而下君相未"尝有知斯义者"也是无可否认的事实。安石相权具有划时代的象征意义，九渊的话便是最有力的注脚。

但是这一正面意义很快便向反面转化。前面已指出，神宗与王安石最初以理想相结合，彼此之间的权力得失至少不是主要的顾虑，故君相之间脱略形迹，君权相权也几乎有合一之势。这个以理想为主导

的时期仅限于最初合作的五六年。熙宁六年元月以后，神宗已开始听到“陛下大权一去，不可复收还”之类的话。此点上文已论及，不再重复。神宗对安石的尊重始终无根本的改变，因此安石又有第二次入相之事（熙宁八年二月至九年十月）。但这时王安石为了保证“新法”的理想能够贯彻下去，也不得不从权力的角度去考虑问题了。《续通鉴长编》记熙宁八年十一月神宗与安石的争议云：

> 时有不附新法者，安石欲深罪之。上不可。安石争之曰：“不然，法不行。”上曰：“闻民间亦颇苦新法。”安石曰：“祁寒暑雨，民犹怨咨，此岂足恤也！”上曰：“岂若并祁寒暑雨之怨亦无邪？”安石不悦，退而属疾。上遣使慰勉之，乃出。其党为安石谋曰：“今不取门下士上素所不喜者暴进用之，则权轻，将有窥人间隙者矣。”安石从之。上亦喜安石之出，凡所进拟皆听，由是安石权益重。（卷二七〇）

可见在神宗和安石合作的后期，权力意识在双方都已浮现。他们君臣二人虽志同道合，但在权力世界中却分别是君权和相权的中心，周围各自形成了不同的权力集团。安石的左右有人提醒他必须加强相权集团以防人窥其“间隙”，正如神宗身边有人要他注意君权不可旁落一样。权力凌驾理想，正面转向反面，在此已见端倪。程颐论宋代相权云：

> 枢密院乃虚设，大事三省同议，其他乃有司之事，兵部尚书之职。然艺祖用此以分宰相之权。神宗改官制，亦循此意。（《程氏外书》卷一二《传闻杂记》）

最后一语极重要，可见神宗亲定元丰官制寓有削减相权之意。难怪他于此大事，一手独断，不与王安石商量了。（《朱子语类》卷一二八《法制》）这是王安石扩展非常相权的一种自然反响。理想与权力之间终于出现裂痕。

王安石为了推行“新法”，在神宗的支持下，取得越来越大的相权。但权力对他来说只是实现“治天下”理想的手段，而不是满足个人野心和私利的工具。因此他虽大权在握而居之不疑，直到他第二次去相位为止。从这个意义上说，安石绝无“权相”的嫌疑，有宋一代批评他的人并未强调他弄权。但是他扩张相权的种种策略（可能多出于僚属的献议）却为以后的权相开启了方便之门。所以自神宗以下，直至南宋之亡，权相（或权臣）一个接一个出现在政治舞台之上，哲宗朝的章惇、徽宗朝的蔡京、高宗朝的秦桧、宁宗朝的韩侂胄，以及理宗、度宗两朝的贾似道，尤其是著名的例证。我们可以毫不迟疑地说，权相是宋代最突出的政治现象之一。这一现象，从深一层观察，也寄生在士大夫与皇帝同治天下的新现实之上。关于这一点，上面已略引端绪，下一节论“国是”问题将随处另作补充，暂且不多谈。现在仅举三个具体的事例以说明王安石扩张相权怎样为后代的权相打开了方便之门。

《朱子语类》卷一三一论秦桧揽权云：

> 高宗初见秦能担当得和议，遂悉以国柄付之；被他入手了，高宗更收不上。高宗所恶之人，秦引而用之，高宗亦无如之何。

按：上引熙宁八年十一月安石“取门下士上素所不喜者暴进用之”，与

此先后如出一辙。其例一也。

《宋史》卷三九一《周必大传》：

> 除参知政事，上曰："执政于宰相，固当和而不同。前此宰相议事，执政更无语，何也？"必大曰："大臣自应互相可否。自秦桧当国，执政不敢措一辞，后遂为当然。"

按：周必大（1126—1204）拜参知政事在孝宗淳熙七年（1180）（见《文忠集》卷一二五《辞免参知政事表》及《谢参知政事表》），上距秦桧之死不过二十五年（1155）。这是他亲自经历的事，自然可信。但是前引熙宁四年王安石做宰相时，参知政事冯京和王珪两人便已完全被架空了权力，只有事后"押字"的作用。可见宰相独断的始作俑者仍然是王安石，而不是秦桧。其例二也。

宋代祖法，台官必由皇帝任命。故仁宗有"宰相自用台官，则宰相过失无敢言者"之语。（《续通鉴长编》卷一一三，明通二年十二月丁未条）庆历四年八月戊午诏："自今除台谏官，毋得用见任辅臣所荐之人。"（同上卷一五一）此诏显示仁宗立法加严，台官和谏官的任用并不许现任宰相、参政等推荐。不但如此，《续通鉴长编》庆历三年九月戊辰条载：

> 赐知谏院王素三品服，余靖、欧阳修、蔡襄五品服，面谕之曰："卿等皆朕所自择，数论事无所避，故有是赐。"（卷一四三）

这更是仁宗亲择谏官之证。但一到神宗即位，无论是祖宗成法或仁宗新制，都一概置而不用。为了消弭朝廷上反新法的议论，神宗转而以

推荐台、谏的权柄付之王安石。苏轼在前引熙宁四年上神宗《万言书》中已指出台、谏对于新法引起的“物论沸腾”一言不发，因而忧虑“自兹以往，习惯成风，尽为执政私人”。但真正点破其中关键的则是司马光。他在熙宁三年四月十六日所上《请自择台谏劄子》中说：

> 今陛下使大臣自择台谏官，大臣又取同于己者存之，异于己者去之，然则陛下独与大臣为天下足矣，何必更置台谏官也。（《传家集》卷四四）

七年四月十八日他又在《应诏言朝政阙状》中重复强调此点。其言曰：

> 至于台谏之官，天子耳目，所以规朝政之阙失，纠大臣之专恣。此陛下所当自择，而亦使执政择之。彼专用其所亲爱之人，或小有违忤，即加贬逐，以惩后来，必得佞谀之尤者，然后使为之。（同上卷四五）

司马光以宰相择台谏的变制出于神宗之意，是符合事实的；神宗以君权配合安石相权运行之方向，在此又得一印证。司马光一《劄》一《状》相去四年，而台谏官在此四年间已逐渐变成听命于宰相的僚属。这是比较两文的语气便可以断定的。苏轼曾指出，“仁宗之世，议者讥宰相但奉行台谏风旨而已”。（亦《万言书》中语）这是指富弼任内之事（至和二年——嘉祐六年，1055—1061）。前后不过十年，宰相和台谏之间的关系竟完全颠倒过来了。安石的非常相权在宋代政治史上有划时代的意义，这是一个最显著的信号。

后世权相正是因为这一转变才能操纵朝局的。靖康元年四月壬戌有诏“亲擢台谏官，宰执勿得荐举，著为令”。(《宋史》卷二三《钦宗本纪》) 但此诏在高宗后似未施行。《宋史·秦桧传》胡铨上疏愿斩桧等以谢天下，中书舍人勾龙如渊对桧说“胡不择台官去之”？桧“遂奏如渊为御史中丞，首劾铨”。足证宰相仍然有荐举台谏之权。同《传》论桧用台谏官为参知政事有云：

又多自言官听桧弹击，辄以政府报之，由中丞、谏议而升者凡十有二人。(卷四七三)

则南宋台谏官已沦为宰相的爪牙。所以《朱子语类》也说：

秦桧每有所欲为事，讽令台谏知后，只令林一飞辈往论之。要去一人时，只云劾某人去，台谏便着寻事上之。台谏亦尝使人在左右探其意，才得之，即上文字。太上（按：高宗）只是虑虏人，故任之如此。(卷一三一)

以抱负和动机而论，高宗、秦桧自然绝不能与神宗、安石相提并论。但若只论权力关系及运作方式，我们无法不承认二者之间是一脉相承的。

韩侂胄排挤赵汝愚也是利用台谏。《宋史》本传说：

刘弢……谓侂胄曰：“赵相欲专大功，君岂惟不得节度，将恐不免岭海之行矣。”侂胄愕然，因问计，弢曰：“惟有用台谏尔。”侂胄问：“若何而可？”弢曰：“御笔批出是也。”侂胄悟，

即以内批除所知刘德秀为监察御史，杨大法为殿中侍御史；罢吴猎监察御史，而用刘三杰代之。于是言路皆侂胄之党，汝愚之迹始危。（卷四七四）

安石的非常相权为后来的权臣导其先路，台谏是第三个例证。

我之所以一再用秦桧、韩侂胄为例，是为了要把本文的讨论逐步导入朱熹的时代。吕惠卿、曾布、章惇、蔡京等人直承王安石而起，这是用不着论证的。但南宋的权相也从安石的非常相权中移步换形而来，这是研究宋代政治史的人所一向忽略的。上面的三组事例可以让我们略窥其演变历程的一斑。这一历程的充分展现则是下一章的任务。在朱熹的历史世界中，权相的势力宰制着士大夫的命运。朱熹十一岁时（绍兴十年，1140），他的父亲朱松便被秦桧手下的台谏驱逐到外地去了。他在《朱公行状》中说："公之求去愈力，而桧之怒公愈甚。十年春遂使言者论公独以'怀异自贤，阳为辞逊'为罪，而出之外郡。"（《文集》卷九七），而他自己在六十七岁这一年（庆元二年，1196）也被韩侂胄的台谏斥为"伪学"，以"落职罢祠"结束了他"官多禄少"（《语类》一〇七）的崎岖宦途。但朱熹的历史世界不是从南宋开始的，它的创世纪必须上溯至熙宁变法。变法使宋代君权与相权之间的关系发生了基本变化，士大夫的政治文化（"political culture"）从此踏入了一个崭新的阶段。熙宁五年八月王安石所荐的谏官唐坰忽然反戈相向，竟使他一时措手不及。（见《宋史》卷三二七《王安石传附唐坰传》）在神宗怒贬唐坰之后，安石再度坚决求去。下面一段君相之间的对话值得引述：

上曰："此皆朕不能调一天下，辨察小人，故致此，卿何足

> 以此介意！朕以卿为无欲，专以生民为意，故委任卿。垧小人，何故如此，此必有说。”安石曰：“国朝大臣亦更出互入，不如是，即无以压人言。”上曰：“朕用卿岂与祖宗朝宰相同，卿不须尔！”（《续通鉴长编》卷二三七）

安石所云是北宋前五朝宰相任免的通常情况，神宗慰语则明白表示他不从祖制而另创新局的决心。所以“朕用卿岂与祖宗朝同”是神宗划时代的宣言，朱熹的历史世界便由此揭开了序幕。

第五章 “国是”考

上、北宋篇

下、南宋篇

宋代政治史上出现了一个空前绝后的新因素，不但对朝政的推移具有支配的力量，而且对士大夫世界的变动更发生了决定性的影响。这个新因素便是所谓“国是”。仅仅作为一个观念，“国是”起源于古代，并且宋以后也一直存在，甚至今天还在流行。但“国是”在宋代是一个法度化的观念，因而成为权力结构中一个组成部分。从这个角度看，它确是宋代政治文化的独特现象，前不见古人，后不见来者。

“国是”的法度化起源于熙宁变法；下迄南宋末期，“国是”始终和党争、党禁、伪学等重大政治事件互相纠缠，而且愈演愈烈。朱熹和他的父亲朱松也都先后亲受其祸，故朱熹对“国是”与宋代政治的复杂关系曾有深刻的论断，详见下文。

如果我们说：不通过“国是”便无法彻底认识朱熹的历史世界，那也不算太夸张。但据我浏览所及，这个重要的政治现象，尚未见有人作过系统的讨论。所以本章拟专以“国是”问题为中心，根据原始资料，勾画出一个大体的轮廓。我不是专治宋史的人，闻见有限，现

代研究文献更不暇一一详检，倘读者能匡其不逮，那将是我所最盼望的事。

十、北宋篇

从起源上说，“国是”观念的出现是和士大夫与皇帝同治天下的意识分不开的。熙宁三年（1070）四月甲申，神宗和司马光曾就新法问题有过一次很长的辩论，最后的对答如下：

> 上曰：“今天下汹汹者，孙叔敖所谓‘国之有是，众之所恶也’。”光曰：“然。陛下当察其是非，然后守之。今条例司所为，独安石、韩绛、吕惠卿以为是，天下皆以为非也。陛下岂能独与三人共为天下耶？”（《续通鉴长编》卷二一〇）

这是“国是”观念在宋代朝廷争议中第一次正式出现。在进一步阐释其涵义之前，我们必须先确定这番对答的出处及其历史背景。《续通鉴长编》于此节未著史源，但此文也引在朱熹所辑《三朝名臣言行录》（卷七）中，注明出于司马光《日录》。不但如此，《言行录》引文之末且多出“遂退”两字，表示司马光发言之后便退出了，好像有点话不投机、不欢而散的样子。无论如何，史源既明，对答自可信为实录。但神宗何以忽引及孙叔敖“国是”之说，则仍有澄清的必要。此说见于刘向《新序》卷二《杂事二》，原文说：

> 楚庄王问于孙叔敖曰：“寡人未得所以为国是也。”孙叔敖

曰：“国之有是，众非之所恶也。臣恐王之不能定也。”王曰：“不定独在君乎？亦在臣乎？”孙叔敖曰：“国君骄士曰：士非我无由贵富；士骄君曰：国非士无由强。人君或至失国而不悟；士或至饥寒而不进。君臣不合，国是无由定矣。夏桀、殷纣不定国是，而以合其取舍者为是，以为不合其取舍者为非，故致亡而不知。”庄王曰：“善哉！愿相国与诸侯、士大夫共定国是。寡人岂敢以褊国骄士民哉！”

神宗引语“国之有是，众之所恶也”，“众”下夺一“非”字，其误或出记忆或由传写，今不能定，但引自《新序》则毫无可疑。司马光是渊博的史家，熟悉这个故事，自然不足为奇。年轻的神宗何以也竟能随口引用孙叔敖的话呢？这会不会是出于司马光的事后增饰呢？我们如何能断定神宗曾读过《新序》呢？所以我们必须考察一下《新序》这部书在宋代刊布的经过。曾巩（1019—1083）《元丰类稿》卷十《新序目录序》云：

刘向所集次新序三十篇，录一篇，隋、唐之世，尚为全书。今可见者，十篇而已。臣既考正其文字，因为其序论。

考《元丰类稿》附录《神道碑》云：

嘉祐二年（1057）登进士第，调太平州司法参军。岁余，召编校史馆书，历馆阁校勘、集贤校理。

据此推算，曾巩为馆阁校正《新序》一书，适在神宗即位（治平

四年正月，1067）前不久。神宗以好学著称，浏览及于新出的《新序》，自在情理之中。何况曾巩是曾布之兄，又与王安石为论学之友（见《类稿》卷十六《与王介甫》三书；《临川先生文集》卷七二《答曾子固书》及卷七五《答段逢书》），后两人也有可能向神宗言及孙叔敖“国是”之说。这样看来，司马光《日录》的记载应该是可信的。

历史背景既明，现在我们要回过头来分析一下神宗和司马光对话的意义。这次君臣争论都以孙叔敖的“国是”观念为共同的出发点。所以我们首先要问：为什么孙叔敖的故事忽然在此时受到皇帝和士大夫的重视呢？《新序》这一故事是战国晚期士阶层在政治上逐渐得势时的产品，绝非春秋时代的史实，这是不在话下的。但故事中的楚庄王愿意和相国及士大夫“共定国是”的主张则恰好适合熙宁变法的需要。从前面各章的讨论中我们已看到，士大夫回向“三代”的革新要求和“以天下为己任”的参与意识都是从仁宗时期逐渐发展起来的。庆历变法的短暂挫折并没有降低他们追求变法的热诚。但这些抱着革新理想的士大夫只是思想领域的原动力，因此仅能鼓吹变法，却不能发动变法。只有皇帝才能发动变法，因为他是政治领域的原动力。在这个关键时刻，年轻而富于理想的神宗恰好为士大夫的议论所掀动，决心进行变法，于是两个原动力在“千载一遇”的情况下合流了。如果神宗一切“率由旧章”，无意改变现状，“定国是”的问题便根本不会发生，孙叔敖的话也不会在他心中引起任何反应。正由于他已决定变法，而士大夫之中不但有革新与守旧之争，并且在同主变法者之间也有怎样变的异议，所以“定国是”才成为必须首先解决的问题，否则“天下汹汹”的纷乱将无终止的一日。这是《新序》孙叔敖故事特别能引起神宗共鸣的基本原因。

神宗接受了《新序》的一项基本原则，即“国是”不能由皇帝

“以合其取舍者”为标准而作单方面的决定；相反地，皇帝必须“与士大夫共定国是”。在第三章中，我们曾引文彦博“为与士大夫治天下”那句名言，现代论宋代为皇帝与士大夫“共治”之局者也往往引此言为根据。但现在我们看到，熙宁四年文彦博之所以会说那句话正是因为神宗在一年以前已公开承认了皇帝也须与“士大夫共定国是”的原则。“共治”天下显然是“共定国是”的逻辑引申。而且从内容上说，神宗与彦博的辩论也是他和司马光争议的延续。关键都在于：士大夫之间发生严重的意见分歧时，究竟哪一派能代表真正的“国是”？司马光说神宗“独与（王安石、韩绛、吕惠卿）三人共为天下”，等于指责当时所“定”者为“国非”而非“国是”。这和神宗所引“国之有是，众（非）之所恶”一语不啻针锋相对。但值得注意的是：司马光答语同样建立在“共定国是”的前提之上。这样尖锐的君臣对答也正是“共治”精神的一种表征。

神宗的“国是”之说并不仅仅是争论中所援用的一个空观念。事实证明，从此以后“国是”便成为宋代政治系统中的一个不可或缺的环节。因此一切政争都必自争“国是”始，也只有在“国是”确定了之后政争才能息止。《宋史》卷三三六《司马光传》云：

> 元丰五年（1082）……官制行，帝指御史大夫曰：“非司马光不可。”又将以为东宫师傅。蔡确曰：“国是方定，愿少迟之。”（参看《邵氏闻见录》卷一一）

同书卷三一二《王珪传》记此事可与上文互相补充：

> 元丰官制行……五年，正三省官名，拜尚书左仆射兼门下侍

郎，以蔡确为右仆射。先是，神宗谓执政曰："官制将行，欲新旧人两用之。"又曰："御史大夫，非司马光不可。"珪、确相顾失色。珪忧甚，不知所出。确曰："陛下久欲收灵武，公能任责，则相位可保也。"珪喜，谢确。……珪意以为既用兵深入，必不召光，虽召，将不至。已而光果不召。

让我们对这两段记载稍作分析，以说明"国是"的制度化及其政治功能。

首先我们要问：为什么蔡确必须用"国是方定"四个字来阻止神宗起用司马光？所谓"国是"又究竟何所指？从前面所引神宗与司马光的争论中，我们已清楚看到：神宗在熙宁三年四月便已有意定王安石的"新法"为"国是"，以息止无穷无尽的争议。同年七月壬辰因代吕公弼为枢密使的问题，神宗和执政大臣曾公亮、韩绛、王安石三人有下面一番辩论，可以看作"新法"正式定为"国是"的开端：

吕公弼将去位，上议所以代之者，曾公亮、韩绛极称司马光，上迟疑未决；安石曰："司马光固佳，今风俗未定，异议尚纷纷，用光即异论有宗主……事无可为者。"绛深以安石所言为然，公亮言："不当以此废光。"固请用之，上弗许，乃独用（冯）京。明日，又谓执政曰："京弱，并用光如何？"公亮以为当，安石曰："比京差强，然流俗以为宗主，愈不可胜……"

公亮曰："……真宗曰：'且要异论相搅，即各不敢为非。'"安石曰："若朝廷人人异论相搅，即治道何由成？臣愚以为朝廷任事之臣，非同心同德，协于克一，即天下事无可为者。"上曰："要令异论相搅，即不可。"……上遂不用光。（《续通鉴长编》

卷二一三）

王安石坚决反对起用司马光，因为怕他成为朝廷上“异论”或“流俗”的“宗主”。曾公亮虽抬出真宗“且要异论相搅”的祖训，也阻止不了安石压制“异论”的决心。神宗最后一句话则是这次辩论的总结。“新法”从此不再是王安石个人的关于改革的设计，它已是皇帝和士大夫共定的“国是”了。“国是”等于现代专制体制中所谓“最高国策”或“正确路线”，自然不能容许“异论相搅”。这正是神宗为什么要在政治系统中增添这一新范畴的根本原因。

王安石第二次罢相后，神宗对他的信任多少已有些动摇。但“新法”是神宗亲自肯定过的“国是”，因此他仍然持之甚坚。元丰五年的新官制更是他独出心裁之作，朱熹告诉我们：

> 神宗用《唐六典》改官制，颁行之。介甫时居金陵，见之大惊，曰：“上平日许多事，无不商量来。只有此一大事，却不曾商量。”盖神宗因见《唐六典》，遂断自宸衷，锐意改之，不日而定，却不曾与臣下商量也。（《语类》卷一二八）

这一记载十分重要，使我们能深一层了解神宗对于“国是”的执著心理。他为什么要用《唐六典》改官制？这当然是因为《六典》是号称本于《周官》之文而得其“遗意”的一部政典。王安石新法偏重理财，其经典的根据即在《周礼》，见《答曾公立书》。（《临川文集》卷七三）现在神宗自出手眼，根据《周礼》遗意重定官制，这显然是对于原定“国是”的扩大与加深。这时他已三十四五岁，思想完全成熟了，对于生平惟一的大事——变法改制——要求有自己的独特贡献。

他不同王安石"商量"，大概是因为他有意在制度上分散相权，已见上章。神宗的全部政治生命已与"国是"合成一体，即此可见。蔡确以"国是方定"四个字来阻止司马光复出，正是由于他深深了解"国是"在神宗心中的无比重要性。

神宗虽始终坚持"国是"，但在王安石去后便已有意起用一部分以前因"异论"而斥退的旧人。元丰元年（1078）九月乙酉，吕公著说：

> "自熙宁以来，因朝廷论议不同，端人良士，例为小人排格，指为沮坏法度之人，不可复用，此非国家之利也，愿陛下加意省察。"上曰："然，当以次收用之。"（《续通鉴长编》卷二九二）

元丰四年后新官制行，他主张用司马光为御史大夫，便是要实践这个诺言。这时他也许以为熙宁变法之局已定，司马光纵有"异论"也不致再触及"国是"的层次。但是蔡确的话提醒了他，以司马光的执拗，说不准仍将成为"异论"的"宗主"，使"方定"的"国是"再起波澜。所以终神宗之世，司马光都在撰修《资治通鉴》。《通鉴》书成进御在元丰七年十二月戊辰，次年三月戊戌，神宗便逝世了。

"国是"的威力不但阻止了神宗兼用"新旧人"的计划，而且也使宰相陷入了惊慌失措的境地。为什么王珪、蔡确两位新上任的左、右仆射听到神宗要起用司马光便"相顾失色"？为什么蔡确要建议王珪行险用兵以保相位？这当然是因为他们害怕司马光的"异论"万一说动了神宗，"国是"便会改变，"国是"变则宰相必将易人。自此时起，下迄朱熹时代，宰相至少在理论上必须对"国是"负责，也就是与"国是"同进退。士大夫之间党争越来越激化，这是一个重要的因素。以下让我依时代先后举其中几个最显著的史例，以资说明。

《宋史》卷四七一《章惇传》云：

> 哲宗亲政，有复熙宁、元丰之意，首起惇为尚书左仆射兼门下侍郎，于是专以“绍述”为国是，凡元祐所革一切复之。

这一句简单的叙事包括着极其复杂的历史背景，若不稍加疏通，则“国是”的意义无从显现。哲宗在元丰八年（1085）三月嗣位时仅十岁，由祖母宣仁太皇太后听政。元祐八年（1093）九月宣仁卒后，哲宗始亲政。元祐时期司马光执政而尽废王安石的新法，这是大家都熟知的，毋待赘述。我们现在只讨论关于“国是”的部分。《宋史》卷二四二《宣仁皇后传》云：

> 哲宗嗣位，尊为太皇太后。驿召司马光、吕公著，未至，迎问今日设施所宜先。未及条上，已散遣修京城役夫，减皇城觇卒，止禁庭工技，废导洛司，出近侍尤亡状者。戒中外毋苛敛，宽民间保户马。事由中旨，王珪等弗预知。又起文彦博于既老，遣使劳诸途，谕以复祖宗法度为先务，且令疏可用者。

又云：

> 光、公著至，并命为相，使同心辅政，一时知名士汇进于廷。凡熙宁以来政事弗便者，次第罢之。

从这两段文字中，我们所看到的是一场迅雷不及掩耳的大政变，而且一幕接着一幕，把熙宁以来新法的许多措施一一推翻了。与《宋

史·哲宗纪一》对照，我们可以确定：第一段中一系列的变动都发生在神宗死后三个月之内（元丰八年三月至五月），第二段所述则是次年（元祐元年）正月到三月的发展。最有趣的是宣仁已“驿召司马光、吕公著”，又迫不及待地派人“迎问今日设施所宜先”。但她等不及回话便又已亲下“中旨”开始在京城一带行动，连宰相王珪、蔡确都不通知一声。所以在不足一年之内，神宗十八年统治下所定的“国是”彻底被推翻了。三年前王珪、蔡确所最害怕的情况果然出现了：“国是”既变，宰相便随着易人了。王珪死在元丰八年五月庚戌，总算逃过了罢相的难堪。但元祐元年闰二月庚寅，“蔡确罢。以司马光为尚书左仆射、门下侍郎”。（《哲宗纪一》）蔡确深通宦术，平生“皆以起狱夺人位而居之”。（《宋史》卷四七一本传中语）因此对于怎样保持相位不失，必然考虑得十分周详。三年前“国是方定，愿少迟之”那句话真有先见之明。但宣仁虽尽变神宗的“国是”，却不肯以“国是”的名目加之于元祐新政，而宁可自称为“复祖宗法度”。这是因为“国是”自始便与熙宁变法结不解之缘，早已成为王安石一派的专用品了。

但是如果把“国是”一词中立化，我们正不妨说：元祐一朝是以“复祖宗法度”为“国是”，而且整个过程也与神宗的熙宁变法先后如出一辙。前面已指出，司马光是“异论”的“宗主”，反“新法”的思想原动力出于守旧派的士大夫，这是不容否认的事实。这一派的思想，通过种种管道（如外戚、宦官）传入宫中，对神宗的祖母（光献后）和母亲（宣仁后）发生了重大的影响。她们两人早在熙宁初期便已向神宗“流涕为言安石乱变天下”了。（见《邵氏闻见录》卷三引蔡京等所修《王安石传》）从宣仁改变“国是”的速度来看，这件事是她以“听政”的身份亲自发动的，这也毫无可疑。在这里我们又再次看到君权才是变法的政治原动力。宣仁对司马光的信任也绝不在神宗对

王安石之下。而且如果不是确实知道有大批的“异论”士大夫正等着她改变“国是”，她也绝不敢贸然发动“复祖宗法度”的大政变。从这个意义上说，元祐的“国是”也是她和士大夫“共定”的。因此皇帝与士大夫“共治”的原则并没有动摇。惟一不同之处是：神宗在变法之初有一个幻觉，以为绝大多数士大夫都会支持“新法”；到了宣仁“听政”的时期，士大夫不但已公开分裂为新旧两派，而且旧派之内也开始分化为洛、朔、蜀三支了。

元祐朝彻底推翻神宗的“国是”终于激起了强烈的反响。所以宣仁死后立即爆发了“绍述”运动。（详见杨仲良《通鉴长编纪事本末》卷一〇〇《绍述》篇）这件事也必须从新法支持者和皇帝两个方面去理解。元祐时王安石旧属在位者尚多，其中颇不乏伺机重翻“国是”的人。最早提出“绍述”观念的是邓润甫。史载：

> 元祐末，以兵部尚书召。绍圣初，哲宗亲政，润甫首陈武王能广文王之声，成王能嗣文、武之道，以开绍述。（《宋史》卷三四三本传）

他最初是由曾布荐举而得到王安石和神宗重用的。（见《续通鉴长编》卷二三九熙宁五年十月丁丑条）在元祐时期，他和曾布都没放弃对新法的信仰。司马光谕令曾布增损“役法”，布辞以“义不可为”。（《宋史》四七一本传）不用说，像曾布、邓润甫这些人当然把希望寄托在哲宗亲政上面。

在哲宗方面，他更有“绍述”神宗“国是”的迫切要求。蔡絛《铁围山丛谈》卷一云：

哲宗即位甫十岁，于是宣仁高后垂帘而听断焉。及寖长，未尝有一言。宣仁在宫中，每语上曰："彼大臣奏事，乃胸中且谓何，奈无一语耶?"上但曰："娘娘已处分，俾臣道何语?"如是益恭默不言者九年。……宣仁登仙，上始亲政焉。上所以衔诸大臣者，匪独坐变更，后数数与臣僚论昔垂帘事，曰："朕只见臀背。"

这是一段极其生动的描写，对答的话大致是当时口语。蔡絛所记亲闻之其父蔡京，可信为实录，且可与《朱子语类》及《宋史·苏颂传》互证。朱熹说：

哲宗常使一旧桌子，不好。宣仁令换之，又只如此在。问之，云："是爹爹用底。"宣仁大恸，知其有绍述意也。又刘挚尝进君子小人之名，欲宣仁常常喻哲宗使知之。宣仁曰："常与孙子说，然未曾了得。"宣仁亦是见其如此，故皆不肯放下，哲宗甚衔之。绍述虽是其本意，亦是激于此也。(《语类》卷一二七)

合起来看，哲宗在祖母垂帘九年中所受的委屈如在目前。哲宗御座必在宣仁垂帘的对面，所以只见到奏事大臣的臀背。这也就是说，大臣并不把他这个小孩子放在眼里，从未转过身来向他禀告过。《宋史》卷三四〇《苏颂传》云：

方颂执政时，见哲宗年幼，诸臣太纷纭，常曰："君长，谁任其咎耶?"每大臣奏事，但取决于宣仁后，哲宗有言，或无对者。惟颂奏宣仁后，必再禀哲宗；有宣谕，必告诸臣以听圣语。

> 及贬元祐故臣，御史周秩劾颂。哲宗曰：“颂知君臣之义，无轻议此老。”

“朕只见臀背”一语，在此完全证实了。苏颂拜右仆射兼中书侍郎在元祐七年（1092），哲宗虚岁已十七，大臣对待他尚如此，则第二年亲政，岂有不发生大变化之理？宣仁和刘挚（苏颂的前任）也早已预感到危机不远，所以一个进“君子小人之名”，一个“常与孙子说”，无非是想打消他“绍述”的念头。但对于一个充满着反抗情绪的少年而言，这只是火上加油罢了。宣仁是一个典型的垂帘太后，越是不放心，便越不肯放手。朱熹说“哲宗甚衔之。绍述虽是其本意，亦是激于此也”。真是很中肯的判断。至于他对元祐一代政事的憎恶，更清楚地表现在下面这件事上面。元符二年（1099）章惇等进《新修敕令式》，其中有用元祐敕令修立者。哲宗竟很诧异地问道：“元祐亦有可取乎？”（《宋史》卷一八《哲宗二》）可见在他心中，元祐是一无可取的。

从上面的分析中，哲宗亲政后改弦易辙，尽复熙宁、元丰之旧，可以说是事理所必至。但问题在于他和宰相章惇为什么必须费极大的气力造出一个叫做“绍述”的“国是”来，然后才能进行“凡元祐所革一切复之”？一方面邓润甫搬出了周代武王、成王来作为“三代”的先例，另一方面哲宗又改元“绍圣”以正式表示“绍述”神宗之“圣”。这些动作难道都只是文字游戏吗？为什么宋代自神宗以来特别需要这种文字游戏呢？追问到最后，我们无法不承认“国是”的观念这时确已成为宋代政治系统中一个不能缺少的环节，无论是君权或相权，其合法性都必须由“国是”提供，否则便“名不正、言不顺”了。

现在让我们考察一下北宋最后一场“国是”风波。《宋史》卷四七

二《蔡京传》曰：

> 徽宗有意修熙宁政事，起居舍人邓洵武党京，撰《爱莫助之图》以献，徽宗遂决意用京……代曾布为右仆射。制下之日赐坐延和殿，命之曰："神宗创法立制，先帝继之，两遭变更，国是未定。朕欲上述父兄之志，卿何以教之？"京顿首谢，愿尽死，（崇宁）二年正月，进左仆射。京起于逐臣，一旦得志，天下拭目所为，而京阴托"绍述"之柄，钳制天子……时元祐群臣贬窜死徙略尽，京犹未惬意，命等其罪状，首以司马光，目曰奸党，刻石文德殿门，又自书为大碑，遍班郡国……皆锢其子孙，不得官京师及近甸。

这一段节引的传文也必须略作分疏。首先，"两遭变更，国是未定"是一大关节。第一次变更"国是"指元祐朝，上面已分析过了。第二次正指哲宗死后钦圣太后同听政的六个月期间（元符三年，正月至七月）。《宋史》卷二四三《神宗钦圣皇后传》云：

> 徽宗立，请权同处分军国事，后以长君辞。（按：时徽宗年十九）帝泣拜，移时乃听。凡绍圣、元符以还，（章）惇所斥逐贤大夫士，稍稍收用之。……才六月，即还政。明年（建中靖国元年，1101）正月崩，年五十六。

徽宗继位是钦圣极力主张的，当时反对者是章惇，赞成者有曾布、蔡卞、许将等。（《宋史》卷一八《徽宗一》）所以元符三年这一年的朝政布置基本上决定于钦圣的意向。有趣的是仁宗、英宗和神宗

三代皇后在政治上都是同情旧党的。钦圣不像光献和宣仁那样激烈地反对“新法”，但她比较更信任元祐旧臣。元符三年韩琦长子忠彦遽获重用；二月以吏部尚书召拜门下侍郎，四月进为尚书右仆射，十月更进为左仆射，八个月之内连晋三级。起用他的显然是钦圣而非徽宗。钦圣收用元祐逐臣便出于他的建议。（《宋史》卷三一二《韩琦传附》）《宋史》卷四七一《曾布传》云：

> 时议以元祐、绍圣均为有失，欲以大公至正消释朋党，明年，乃改元建中靖国，邪正杂用，忠彦遂罢去。布独当国，渐进“绍述”之说。

这是钦圣与徽宗“同听政”时期的一种折衷调和的政策，也可说是以“建中”为“国是”，兼用新旧两党。“建中”无疑也出自钦圣的旨意。这便是徽宗所说的第二次“变更”。事实上钦圣死在建中靖国元年（1101）正月，韩忠彦很快便罢相了（崇宁元年五月，1102），“绍述”之说又开始抬头了。

其次，《蔡京传》中“京阴托‘绍述’之柄，钳制天子”这句话最能说明“国是”的功能。但托“绍述”以制天子，始作俑者是蔡京之弟卞，其事起于哲宗绍圣时期。《宋史》卷四七二《蔡卞传》云：

> （绍圣）四年（1097），拜尚书左丞，专托“绍述”之说，上欺天子，下胁同列。

蔡卞为什么会有这样大的权威呢？这是因为他拥有一种独特的优势：他是王安石的女婿，长期从之受学，又收藏了安石的《日录》孤

本。因此他对于“新法”背景的阐释得到了新党中人的普遍接受。根据熙宁变法的历史来讲“绍述”，蔡卞在当时确是最具权威性的专家。正因如此，反对派才特别选择他作攻击的第一目标。下面我要引一段陈瓘的驳论，因为它恰好提供了关于“国是”的第一手资料。他说：

> 安石所撰《士师八成义》，以谓守正特立之士，以邪诬而不容于时，此祸本之所注而大盗之所以作也。蔡卞继述之说，其本在此。守此意者谓之守正，不然则指为邪朋；立此说者谓之特立，不然则指为流俗。非我类者皆邪朋也，异我说者皆邪诬也。于时，用其所谓守正特立之士，废其所谓邪朋邪诬之人，从而喜曰：“祸本消矣，大盗息矣。”此（蔡）卞之所谓国是也。人主不得违，同列不敢议，（章）惇、（曾）布在其术内而不知也。（《续通鉴长编》卷二三四熙宁五年六月辛未条引）

文中“继述”即是“绍述”的同义语。用现代的话说，“绍述”是“全面继承神宗（王安石）的政治遗产”；此处陈瓘所驳斥的不过是其中一个方面而已，但却最合蔡京当时的政治需要。前面我们已经看到，熙宁三年神宗和王安石早已决定了不许朝廷上再存在反对“新法”的议论。他们甚至公开否定了真宗“且要异论相搅”的传统原则。其所以如此者，因为在他们的新构想中，“新法”是皇帝和士大夫共定的“国是”，也就是惟一正确的“治道”，一切“异论”则代表“流俗”的各种错误意见。从前真宗“且要异论相搅”是由于“国是”的观念还没有成立；皇帝则高居一切议论——包括正确的和错误的——之上，可以凭“宸衷独断”而任意去取，甚至随时改变。现在既定“国是”，皇帝和士大夫之间等于已订立了必须共同遵守的“契

约”。皇帝已不再有片面毁约的方便了。哲宗和徽宗都曾公开承认“绍述”为“国是”，自然不能不受约束，所以蔡卞可以“专托‘绍述’之说，上欺天子，下胁同列”，而蔡京也可以“阴托‘绍述’之柄，钳制天子”。《宋史》的语言尽管流露着明显的政治偏向，但其背后的核心事实仍不难辨识，即“国是”法度化以后，无论是皇帝还是执政大臣都不得有公然违背“既定国是”的举措。“国是”为君权、相权提供了合法性，在此也清楚地显现出来了。

在冲突日益激化的过程中，王安石对于政敌似乎也越来越不能容忍了。他在《士师八成义》中以“守正”自许而指斥“异论”者为“邪诬”，便由此而来。以“邪诬”和熙宁三年所用“流俗”相对照，知识意义上的错误已升级为道德意义上的邪恶了。这是所谓“自我正义化”（“self-righteousness”）。王安石一派以“正邪”分别敌我，和司马光一派援引“君子小人”之辨，如果仅止于论辩，结果仍不过是势均力敌。但问题发生在“国是”观念的介人。蔡卞在绍圣朝已显然将“绍述”提升到“国是”的高度，这便为执政派以政治权力镇压反对派提供了合法的基础。蔡京在崇宁朝则进一步，正式用“正邪”定士大夫的政治成分。据《宋史》卷一九《徽宗一》：

> （崇宁元年）九月乙未，诏中书籍元符三年臣僚章疏姓名为正上、正中、正下三等，邪上、邪中、邪下三等。……庚子，以元符末上书人钟世美以下四十一人为正等，悉加旌擢；范柔中以下五百余人为邪等，降责有差。（详见《续长编拾补》卷二〇）

这在中国传统政治史上真可算是骇人听闻的空前举动，但对于经历了中国现代政治的读者而言，也许反而引不起任何诧异之感了。无

论如何，蔡京之所以能用“正邪”判划政治成分，而各依等级定赏罚，其合法的根据完全出于“绍述”已升级为“国是”这一事实。“国是”的负面功能至蔡京当政而登峰造极，反对派不但失去了“异论”的自由，被剥夺了一切政治权利，而且还被戴上了“邪等”的帽子。至于立《元祐奸党碑》和禁“元祐学术”，那更是尽人皆知的事了。这一切也都成为朱熹的历史世界的有机部分，所以他在庆元初年无不从头经历一遭。

神宗所创立的“国是”观念，经过哲宗绍圣（1094—1097）和徽宗崇宁（1102—1106）两度“绍述”，终于成为宋代政治系统中最具代表性的一大特征。“绍述”既是“全面继承神宗（王安石）的政治遗产”，而“国是”则可称之为整个遗产的主要标识，那自然更是必须首先继承的部分。徽宗改元崇宁，即取“崇尚熙宁”之义，与哲宗改元绍圣，先后如出一辙，都是为了预先宣告“以绍述为国是”的信号。“国是”显然是“绍述”的终极根据；哲宗和徽宗都只有在肯定了这一点之后才能理直气壮地推翻元祐和建中靖国的朝政。

前面已指出，神宗、王安石及后来的“绍述派”一直用“国是”的观念来压制持“异论”者，但司马光及元祐党人则好像没有将他们“复祖宗旧制”称作“国是”。如果“国是”观念的运用仅限于一派，那么我们便没有理由把它看作宋代政治系统中的基本要素了。为了解决这一困难，我们必须进一步观察“国是”观念在南宋的演变。

下、南宋篇

南宋末吕中（淳祐七年进士，1247，见乾隆二十八年刊《泉州府

志》卷四一本传）编《皇朝大事记》云：

> 当靖康元年（1126）二月，敌退之后，士大夫争法新旧，辨党邪正，识者识其治不急之务。今高宗即位，首诏修宣仁谤史，不几复蹈前辙耶？曰：不然。张敬夫谓此乃拨乱反正之宏纲，古今人心之天理。盖我朝之治，元祐为甚；母后之贤，宣仁为最。当熙、丰小人相继用事之后，使非继以元祐，则中原之祸，不待靖康而后见。京师失守之时，使非元祐之治，在人耳目，又何以开炎、兴之运哉！此宣仁之功也。（《建炎以来系年要录》卷五建炎元年五月辛卯条注引）

这一段叙述和评论涉及两事：一、钦宗禅继后“国是”的争论重现；二、高宗朝为宣仁的元祐之治作平反。兹略道其背景，不能详论。

钦宗在金人第一次大举入侵中即位，蔡京成为众矢之的，他和徽宗共定的“国是”——“绍述”——当然也随之动摇了。《大事记》中“士大夫争法新旧，辨党邪正”的叙述使我们知道当时虽在大难临头的状态下，朝廷上仍在进行着激烈的党争。（参看冯一梅辑注《续长编拾补》卷五四靖康元年五月条下引冯澥、李光、崔鸥诸人争论奏疏）《宋史·钦宗本纪》有下面三条记载：

> 靖康元年二月壬寅，追封范仲淹魏国公，赠司马光太师，张商英太保，除元祐党籍学术之禁。（按：范仲淹的追封出于有司的笔误，原意是要追封其子纯仁，纯仁也是元祐时期的宰相〔元祐三年四月至四年六月〕，见王明清《挥麈录》《前录》卷三）
>
> 七月乙丑朔，除元符上书邪等之禁。

八月甲午朔，录陈瓘后。

这三条实录说明元祐一派已基本上推翻了崇宁以来的“绍述”政局。

高宗特别尊崇宣仁太后和元祐之政则出于特殊的动机。靖康二年金人尽掳宋二帝、后妃、诸王北去，幸存者只有两个人，一即康王构，时领兵在外；另一人是哲宗所养的孟皇后。当时康王继承帝位，其仅有的合法程序便是由孟后下诏，告示天下。所以孟后诏书说：

> 乃以衰癃之质，起于闲废之中，迎置宫闱，进加位号（按，指“元祐皇后”的尊号）……乃眷贤王，越居近服，已徇群臣之请，俾膺神器之归，繇康邸之旧藩，嗣宋朝之大统。（《系年要录》卷四建炎元年四月甲戌条）

这便是康王构成为高宗的由来。但孟后也是哲宗“绍述”下的牺牲者。她是宣仁太后特别选中的人，绍圣三年（1096）之废，章惇曾积极参与其事。哲宗死后，钦宗太后同听政，又召她还宫，加以“元祐皇后”的称号。但蔡京为徽宗推行“绍述”，又再度废除了她的尊号。（见《宋史》卷二四三《孟皇后传》）所以她在政治上倾向于元祐是可以想像的。

现在高宗的帝统直接得之于“元祐皇后”，为了维护政权的合法基础，他事实上已非推尊宣仁和元祐之政不可。所以高宗建炎元年五月即位，“罢青苗钱”便成为新政的最先措施之一。（《系年要录》卷五）绍兴四年八月戊寅，高宗和范冲讨论两次“绍述”，他完全同意后者的分析，把过误推在蔡卞和蔡京的身上。他并且十分肯定地说：“朕

最爱元祐。"(《系年要录》卷七九)不但高宗本人如此表示,早期的两位宰相——李纲和赵鼎——也是公开袒护元祐,反对王安石的。(见《宋史》卷三五九《李纲传下》及卷三六〇《赵鼎传》)上引吕中《大事记》中张栻(敬夫)的话确实反映了高宗初年的政治气候。但其中"元祐之治开建炎、绍兴之运"一语则必须从元祐太后下诏传位高宗这件事上去认识,否则便不免过于夸张了。

从上面的简述中,我们看到"绍述"作为"国是"在钦宗靖康这一年之中已逐步解体,元祐派的人也开始重回政治舞台。但当时太上皇徽宗的影响力仍不容低估,"绍述"派并没有彻底失势。甚至在南宋初年,拥护"绍述"的也还大有人在。所以高宗在绍兴四年八月曾感慨地说:"至今犹有说安石是者。近日有人要行安石法度,不知人情何故直至如此?"(《系年要录》卷七九)但这时两派所争的已不再是"绍述"或"复祖宗旧制",而是寄托在"国是"合法性上面的权力和职位了。南宋另有新的"国是",与北宋截然异趣,这是我们下面要继续讨论的。

南宋第一个提出"国是"问题的人是李纲。建炎元年六月一日李纲除尚书右仆射兼中书侍郎,第二天他便进劄子论十事,第一劄即"议国是"。据他自己在《建炎进退志总叙(上)》所云:

> 其一议国是,大略谓:中国之御夷狄,能守而后可战,能战而后可和,而靖康之末皆失之。今欲战则不足,欲和则不可,莫若自治,专以守为策。俟吾政事修、士气振,然后可议大举。(《梁谿集》卷一七四)

议"国是"的最后一段特别值得引在这里:

> 古语有之曰：愿与诸君共定国是。夫国是定，然后设施注措以次推行。上有素定之谋，下无趋向之惑，天下事不难举也。靖康之间，惟其国是不定，而且和且战，议论纷然，致有今日之祸。则今日之所当监者，不在靖康乎？臣故敢陈和、守、战三说以献。伏愿陛下断自渊衷，以天下为度，而定国是，则中兴之功可期矣。（同上卷五八《表·奏议二十》）

同样重要的是高宗对奏劄的反应和处理：

> 上大喜，付中书省遵守。（徐梦莘《三朝北盟会编》卷一〇四）

这是宋代关于“国是”问题的一篇划时代的文献，其历史意义可从以下几个方面来观察。第一，李纲所引“古语”即是简括《新序》中“愿相国与诸侯、士大夫共定国是”那句话。可证这一观念确是直承神宗而来。“上有素定之谋，下无趋向之惑”这两句话则是对于“国是”功能的一种描写，表示“国是”既定之后便成为国家的最高政治纲领，具有制度上的约束力。因此不但上面的朝廷不能任意改变，而下面的士大夫也不许再以“异论相搅”了。但“国是”的最后决定权始终握在皇帝的手上。李纲虽然提出了关于“国是”的明确建议，即使能在士大夫之间取得共识，最后仍然要高宗“断自渊衷”。由此可见李纲心目中的“国是”，从结构上说，正是继承了神宗和王安石所建立的传统。

第二，李纲的提议第一次显示出“国是”观念的超党派性质。北宋时期只有王安石的新法派人屡屡援引“国是”来压制“异论”，绍圣、崇宁的两次“绍述”尤其如此。但司马光的守旧派虽然也接受皇

帝与士大夫同治天下的原则，他们在政争中却没有用“国是”为号召。元祐朝旧派执政，事实上已推翻了神宗所定的“国是”，但他们只说“复祖宗旧制”，并不说重定“国是”。这不免给读史者一种印象，好像“国是”仅仅是王安石及其后“绍述”派的专利品，而反对派则根本不承认这个观念。但现在李纲在“绍述”势力瓦解、元祐派抬头的新形势下重提“国是”问题，至少表示“绍述”派以外的士大夫也承认了它的有效性。

不但如此，李纲自政和五年（1115）起便和反对蔡京最力的陈瓘成为“忘年之契”（《梁谿集》卷一六二《跋了翁墨迹》），他在政治上偏向元祐旧党是很显然的。他在绍兴五年上《变革士风》的条陈中说：

> 元祐大臣如司马光之流，皆持正论，而群枉嫉之，指为奸党。士风递相仿效，颠倒是非，变乱白黑，政事大坏，以驯致靖康之变。逮今数十年，爱惜之情销尽，然后朝廷始知元祐群臣之忠，褒赠官秩，录用子孙，然已何补于事？（《梁谿集》末所载《李纲行状下》）

可见他实在是北宋晚期反“绍述”派的一位健将，然而他在南宋之始，竟首先提出建立“国是”的大议论，这便有力地说明：“国是”这个观念已深入士大夫之心，具有普遍的号召力，不再是“绍述”一派的专利品了。又据《系年要录》卷六载：

> 诏李纲之新班奏事。执政退，纲留身上十议，且言：陛下度其可施行者，愿赐施行，臣乃敢受命。

这条记事可补《北盟会编》之阙。前面指出，自神宗以下宰相进退往往与“国是”相关。李纲的话也加强了这一观察。所以我们可以肯定地说，“国是”构成了宋代政治系统中的一个基本环节。

第三，李纲的奏劄正式宣告南宋的“国是”进入了一个全新的历史阶段，熙宁以来新法与旧法之争至此已成过去。前面曾提到，元祐与“绍述”在政治上的争议，自靖康以至南宋初年，仍然余波荡漾。绍兴四年和七年赵鼎两度入相，当时甚至有“小元祐”之号。（《朱子文集》卷二八《与留丞相书》）但元祐派的政治回潮已与“国是”没有关系。李纲所提出的和、战、守三策才是贯穿南宋的“国是”问题，以后的争议即环绕着这三者而展开。所以这篇奏劄对南宋一代政局发挥了一定程度的定向作用。

最后，高宗将此劄“付中书省遵守”也是一种值得重视的措施。李纲心目中的“国是”是一个“守”字，高宗这时究竟如何打算，我们已不得而知。但“定国是”必须经过一定的程序，高宗初即位，一时还谈不到此。因此所谓“遵守”只不过表示高宗决意把“国是”问题放在第一优先的位置上，以待进一步讨论。南宋正式“定国是”的机会要等到十二年后（绍兴八年）才到来。高宗所选择的则是“和”而不是“守”，李纲当时已不在朝，但却上疏力反和议。史称“疏奏，虽与众论不合，上不以为忤”。（《宋史》本传下）无论如何，李纲是最先提出和、战、守为“国是”的第一位南宋宰相；他的“国是”奏劄也留存在中书省中，成为必须“遵行”的官方文书。我们有理由相信，这件文书多少曾为绍兴八年第一次“定国是”提供了法制上的根据。

绍兴八年金国正式提出和议条件：以河南、陕西之地归宋，并送还高宗生母和徽宗帝后梓宫，但高宗必须“屈膝称臣”。同时在私下金人又以拥钦宗复位为要挟。高宗决心“屈已求和”，秦桧则为承担和议

而出任宰相，但朝野上下反对的声势是极其浩大的。绍兴八年十二月己卯吏部侍郎晏敦复等八人同班入对，上奏说：

> 伏见今日屈己之事，陛下以为可，士大夫不以为可，民庶不以为可，军士不以为可。如是而求成，臣等窃惑之。（《系年要录》卷一二四）

举此一例，以见当时情况比文彦博、司马光等反对新法还要严重得多。高宗本人也深知士大夫中反和议者甚多，但是他的解释却恰得其反。他说：

> “士大夫但为身谋。向使在明州时，朕虽百拜亦不复问矣。”上辞色俱厉。（同上，戊寅日）

“在明州时”指建炎四年正月金兵陷明州，袭高宗于海上，南宋当时有覆亡的危险。“辞色俱厉”四字则显示出他非“和”不可的决心。言外之意当然是说他“屈己求和”是“为国谋”。但他和秦桧都知道当时的反对声浪绝不是一般的相权甚至君权所能压制得下去的。在“为国谋”的借口下，他们君相二人便决意从李纲的建议，把和议定为“国是”。秦桧一方面固然愿意借着“国是”来巩固并扩大相权，但另一方面也深刻了解到困难重重，如果“和”不能定为“国是”，他便只有随之失位了。所以他第一步是效王安石的故智，先取得高宗的绝对信任。《三朝北盟会编》卷一八四绍兴八年十月条云：

> 金人有许和之议，上与宰相议之，（赵）鼎独坚执不可讲和之

说。秦桧意欲讲和。一日朝殿宰执奏事退，桧独留身，奏讲和之说，且曰："臣以讲和为便。"上曰："然。"桧曰："讲和之议，臣僚之说皆不同，各持两端，畏首畏尾，此不足与断大事。若陛下决欲讲和，乞陛下英断，独与臣议其事，不许群臣干与，则其事乃可成。不然，无益也。"上曰："朕独与卿议。"桧曰："臣亦恐未便，欲望陛下更精加思虑三日，然后别具奏禀。"上曰："然。"又三日，桧留身奏事如初，知上意欲和甚坚，犹以为未也。乃曰："臣恐别有未便，欲望陛下更思虑三日，容臣别有奏禀。"上曰："然。"又三日，桧复留身奏事如初，知上意坚确不移，方出文字，乞决和议，不许群臣干与。上欣纳之。鼎议不协，遂罢宰相。（按：《系年要录》卷一二二曾引此节，文字略有删略，且有小误）

这一节记载十分重要，透露了秦桧和高宗共同商议"定国是"的一段经过。秦桧先后三次"留身奏事"，两次要高宗"思虑三日"，又两次强调"不许群臣干与"，这都是为了把"和议"提升到"国是"的层次。这一节对话大可与前引熙宁三年七月神宗与曾公亮、韩绛、王安石三人关于"新法"的讨论互相参照，因为两者都是最高层次的"国是"会议，而且结论也一致：神宗和安石不许"异论相搅"，高宗和秦桧也"不许臣下干与"。高宗在绍兴四年曾命范冲重修神宗、哲宗两朝《正史》、《实录》，他对这一段历史是相当熟悉的。（《宋史》卷二七《高宗纪四》绍兴四年五月癸丑条；《系年要录》卷七九绍兴四年八月戊寅条）所以这两次会议相隔七十年而先后如出一辙，绝不是偶然的巧合。事实上，同时的人如范如圭便已看破了这一点。他说：

夫以盈廷纷议，竟不能夺一桧之议者，其说亦有二焉。其一

则倡孝悌之说，足以动人主之听；其二则立"三日思虑"之言，有以坚人主之心。嗟夫！秦桧倡和议而借口于孝悌，是与蔡京欲行"绍述"，而借继志述事之说无异也。秦桧欲议之不摇，而要君以"三日思虑"，是与安石欲行新法，而要君以讲学术之说无异也。（《系年要录》卷一二四注引《中兴圣政》、何俌《龟鉴》）

范如圭的两个比拟都是一针见血的话，不过他不敢议论高宗，只好把一切过错都推在秦桧的身上。但是我们在这里只是要说明南宋第一次定"国是"曾有意识地参考了北宋第一次"定国是"的前例，并不是说神宗、王安石在人格上与高宗、秦桧处于同一层次。"和"成为"国是"之后，虽然仍阻止不了士大夫的异议，但朝廷对于异议者则可以名正言顺地给予或贬斥或放逐的惩罚了。

但"国是"在理论上是要由皇帝和士大夫"共定"，高宗和秦桧两人私下商议究竟名不正、言不顺。所以秦桧又有第二着棋，即引进大批附和和议的人，并且把他们放在台谏的位置上，以制造舆论，如勾龙如渊、施庭臣、莫将三人尤其最著名。故绍兴八年十二月丁丑张焘和晏敦复特别上奏说：

彼施庭臣乃务迎合……姑为一身进取之资，不恤君父屈辱之耻……乃由察官超擢柱史。夫御史府朝廷纲纪之地，而陛下耳目之司也。前日勾龙如渊以附会此议（按：指和议），而得中丞，众论固已嗤鄙之矣。今庭臣又以此跻横榻，一台之中，长贰皆然。……众论沸腾，方且切齿，而莫将者，又以此议由寺丞而擢右史。……陛下奈何遽与此辈断国论乎？（同上，卷一二四）

此奏中“国论”一词即是“国是”的同义语。最后这句话很容易使我们联想到司马光对神宗所说的，“今条例司所为，独安石、韩绛、吕惠卿以为是，天下皆以为非也。陛下岂能独与三人共为天下耶?”朱熹在《戊午谠论序》中也说：

> 宰相秦桧，归自虏庭，力主其事（按，和议）。当此之时，人伦尚明，人心尚正，天下之人，无贤愚、无贵贱，交口合辞，以为不可。独士大夫之顽钝、嗜利、无耻者数辈，起而和之。（《文集》卷七五）

《戊午谠论》是朱熹的朋友魏掞之（字元履）所编，主要是绍兴八年反对和议的文字。此书今已不传，仅偶见引于《建炎以来系年要录》中。据朱熹的《序》，当时反对派远多于主和派。同时又有湘山樵夫《绍兴正论》一书，所收“不附和议”而遭贬斥的士大夫甚众，姓名转录于《三朝北盟会编》（卷二二五）的便不下三十人。但秦桧毕竟也网罗了“士大夫之顽钝、嗜利、无耻者数辈”，替和议张目，因而勉强凑齐了“国是”的形式要求。所以从绍兴八年起，“和”已正式成为南宋的“国是”，终高宗之朝再也没有改变过。

上面指出，绍兴八年十月秦桧三次“留身”与高宗商量和议“定国是”的会议。但原文中并未用“国是”字样，我们如何能作出这样的论断呢？现在让我举三条史料来支持我的论断。第一是朱熹为他父亲写的《朱公行状》。绍兴九年一月金人归还河南地（《系年要录》卷一二五；《北盟会编》卷一九一），朱松请对，特别强调武备的重要，但高宗置之不理。因此《行状》说：

然而国是已定，言无所入。由是公之求去愈力，而桧之怒公愈甚，（绍兴）十年春，遂使言者论公，独以“怀异自贤，阳为辞逊”为罪，而出之外郡。（《文集》卷九七）

这里“国是已定”正指八年的和议而言，毫无可疑。朱松是主张“守”的，所以他的罪名中才有“怀异自贤”之说。“国是已定”便不许有“异论”，持“异论”便是犯“罪”，在此也得到了证实。

第二是绍兴十年五月金人败盟来攻，再取河南地，战争重起。但秦桧一系的主和派仍不放弃他们的“国是”。《系年要录》载五月戊戌：

御史中丞王次翁请对，言：“陛下既以和议为主，而诸将备御益严，士卒勇锐。敌虽败盟，曲不在我，无能为也。前日国是初无主议，事有小变，则更用他相。盖后来者未必贤于前人，而排黜异党，收召亲故，纷纷非累月不能定，于国事初无补也。愿陛下以为至戒，无使小人异议，乘间而入。”上深然之。（卷一三五）

这条史料尤其重要。所谓“前日国是初无主议”云云即指绍兴八年秦桧第二次拜相以前的情况。那几年间“国是”摇摆在和、战、守之间，每有一次小变动便要换一次宰相。这一段话揭出宰相与“国是”共进退的现象，甚为明白。正因如此，王次翁才深恐高宗动摇，改变两年前所定的“国是”，则秦桧便非去相位不可了。《宋史》卷四七三《秦桧传》论此事云：

桧力排群言，始终以和议自任，而次翁谓无主议者，专为桧地

也。于是桧位复安，据之凡十八年，公论不能撼摇矣。

秦桧第二次拜相在绍兴八年，死在二十五年，这十八年的相位完全建立在以“和”为“国是”的基础之上。所以这条史料最能证明绍兴八年十月他三次“留身”和高宗所商定的不仅是和议，而且是“国是”。

第三条史料是秦桧的《遗表》。其中有云：

伏望皇帝陛下……永居北极之尊，益坚邻国之权盟，深思社稷之大计，谨国是之摇动，杜邪党之窥觎。（《北盟会编》卷二二〇绍兴二十五年十月二十二日条，《系年要录》卷一六九亦引及“国是”之语）

他临死还念念不忘“谨国是之摇动”，可见他在位期间“国是”从来没有改动过。那么这个“国是”究竟是哪一年建立的呢？朱熹在前引《戊午谠论序》中又说：

桧乃独以梓宫、长乐借口，攘却众谋，荧惑主听，然后所谓和议者，翕然以定而不可破。自是以来，二十余年，国家忘仇敌之虏，而怀宴安之乐。

这里所谓“定而不可破”的“和议”即秦桧所说的“国是”，不过朱熹不肯称它为“国是”而已。此《序》撰于乾道元年（1165），上距绍兴八年戊午（1138）为二十七年。所以南宋第一次定“国是”必在绍兴八年，这是无可置疑的。

最后，让我们略考朱熹时代的“国是”争议，以结束本节。《朱子

语类》卷一二七论孝宗有云：

> 上初恢复之志甚锐，及符离之败（按：隆兴元年五月），上方大恸，曰：“将谓番人易杀。”遂用汤思退。再和之后，又败盟。

这一概括大致点出了孝宗初年“国是”争论的背景，较详细而又扼要的历史综述，则见于李心传《癸未甲申和战本末》一文（《建炎以来朝野杂记》甲集卷二十）。这里必须补充的是高宗在位的最后一二年，由于金主亮南侵（绍兴三十一年，1161），和局已破，原有的“国是”面临着能不能持续下去的绝大危机。绍兴三十二年正月高宗巡行至建康，因主战而废黜了二十年的张浚前来迎谒，史称“卫士见浚复用，至以手加额”（《系年要录》卷一九六）。这便表示高宗已不可能坚持他亲定的“国是”了。不但宰相往往视“国是”为进退，皇帝也要对“国是”负责。高宗在这一年的六月禅位于孝宗与当时“国是”危机必有密切的关系，这是可以断言的。孝宗之所以“恢复之志甚锐”，正因为高宗为形势所迫，已先为他打开了重定“国是”的门户，否则他怎么会甫即位便与太上皇背道而驰？孝宗从“锐意恢复”（《宋史》卷三八四《汪澈传》；卷三八五《钱端礼传》）很快转向和议固然以张浚符离之败为其关键，但更根本的原因则是高宗和大多数执政大臣与士大夫都倾向于回到“和”的“国是”。这一点可以从他在隆兴二年十一月丙戌颁给“沿边将士”的诏书上获得确证。诏略曰：

> 朕以太上圣意，不敢重违，而宰辅群臣，前后屡请，已尽依初式，再易国书，岁币成数，亦如其议。若彼坚欲商、秦之地，俘降之人，则朕有以国毙，不能从也。（引自李心传《癸未甲申和战本

末》一文）

这是求取战士谅解的诏书，说明他不得不与金人重订和约的苦衷。高宗和“宰辅群臣”所发生的影响显然是决定性的。而且朱熹《戊午谠议序》中论“癸未（按：隆兴元年）之议，发言盈庭”一段话也证实了当时绝大多数的士大夫是赞成和议的。

正由于一方面孝宗本人“锐意恢复”，而另一方面太上皇和士大夫要求回到以“和”为“国是”的压力又如此巨大，他在最初一两年间陷入了举棋不定的彷徨之中。当时王质便曾明白向孝宗指出其中的症结所在。《宋史》卷三九五《王质传》载：

> 时孝宗屡易相，国论未定，质乃上疏曰：
>
> 陛下即位以来，慨然起乘时有为之志，而陈康伯、叶义问、汪澈在廷，陛下皆不以为才，于是先逐义问、次逐澈，独徘徊康伯，难于进退，陛下意终鄙之，遂决意用史浩，而浩亦不称陛下意。于是决用张浚，而浚又无成，于是决用汤思退。今思退专任国政，又且数月，臣度其终无益于陛下。
>
> 夫宰相之任一不称，则陛下之志一沮。前日康伯持陛下以和，和不成；浚持陛下以战，战不验；浚又持陛下以守，守既困；思退又持陛下以和。陛下亦尝深察和、战、守之事乎？

本节主旨在探讨法度化的“国是”在宋代政治系统中的关键功能，先后所引史事，无论是熙宁的新法，绍圣、崇宁的“绍述”或绍兴的“和议”，都在说明这一功能。现在这一条史料又为这个基本论点增添一最有力的证据。“时孝宗屡易相，国论未定”中的“国论”一词即

“国是”的同义语。汤思退拜尚书右仆射在隆兴元年七月癸巳（《宋史》卷三三《孝宗纪一》），则王质此疏当上于同年年底以前，正是孝宗对于“国是”游移不定的期间。我们曾一再指出，自熙宁以来宰相往往与“国是”同进退，这条史料便提供了最生动而又集中的实例。此其一。上面又曾指出，南宋的“国是”争论一直环绕着李纲提出的和、战、守三个主题旋转；王质的奏疏也完全证实了这一点。但由于这是一个短暂的“国是未定”的间隙，所以旋转得特别迅速而已。此其二。

王质此疏的历史背景见于《宋史》卷三八五《钱端礼传》略云：

> 孝宗锐意恢复，诏张浚出师。会符离稍失利，汤思退遂倡和议，端礼奏：“有用兵之名，无用兵之实，费怨生事，无益于国。”思退大喜，奏除户部侍郎。
>
> 思退与张浚议和战不决，浚方主战，上意甚向之。思退诡求去，端礼请对乞留，又奏：“兵者凶器，愿以符离之溃为戒，早决国是，为社稷至计。”于是思退复留，命浚行边，还戍兵，罢招纳。……右正言尹穑亦劾浚，罢都督，自此议论归一矣。

钱端礼所谓“早决国是”即《王质传》中所谓“国论未定”；“国论”与“国是”同义，此为确证。汤思退出秦桧门下，持“和议”为“国是”以保全相位是他的一贯立场。（见《宋史》卷三七一本传）所以钱端礼特别提出“国是”来为他张目。上面已提及，自神宗以后，相权的争取和维持都必须靠“定国是”作最后的保障，《王质传》也给这一条不成文法提供了生动的例证。此其三。

更有趣的是钱端礼本人在两年以后（乾道元年），也想援引“国

是"来取得相位。朱熹《陈公（俊卿）行状》说：

> 会钱端礼起戚里秉政，骎骎入相。馆阁之士相与上疏斥之，皆为端礼所逐。工部侍郎王弗（按：《宋史·钱端礼传》作"刑部侍郎王弗"）阴附端礼，建为国是之说，以助其势。公抗疏力诋其非，且为上言："本朝无以戚属为宰相者。今若此，惧不可为子孙法。"上以为然。（《文集》卷九六）

这件事又印证了相权与"国是"不可分的宋代特色。但这还是次要的。最值得我们重视的是朱熹因此而对宋代的"国是"问题作了一次系统的回顾和评论。他在乾道元年《与陈侍郎（俊卿）书》中论当时的"大患之本"曰：

> 盖讲和之计决，而三纲颓，万事堕；独断之言进，而主意骄于上；国是之说行，而公论郁于下。此三者，其大患之本也。

下面是他关于"国是"部分的意见：

> 而旬日之间，又有造为国是之说以应之者，其欺天罔人，包藏险慝，抑又甚焉。主上既可其奏，而群公亦不闻有以为不然者。熹请有以诘之：夫所谓国是者，岂不谓夫顺天理、合人心，而天下之所同是者耶！诚天下之所同是也，则虽无尺土一民之柄，而天下莫得以为非，况有天下之利势者哉！惟其不合乎天下之所同是，而强欲天下之是之也，故必悬赏以诱之，严刑以督之，然后仅足以劫制士大夫不齐之口，而天下之真是非，则有终

不可诬者矣。不识今日之所为，若和议之比，果顺乎天理否耶？合乎人心否耶？诚顺天理、合人心，则固天下之所同是也，异论何自而生乎？若犹未也，而欲主其偏见，济其私心，强为之名，号曰国是，假人主之威，以战天下万口一辞之公论，吾恐古人所谓德惟一者，似不如是。……昔在熙宁之初，王安石之徒尝为此论矣。其后章惇、蔡京之徒又从而绍述之。前后五十余年之间，士大夫出而议于朝，退而言乎家，一言之不合乎此，则指以为邪朋邪诬，而以四凶之罪随之。盖近世主张国是之严，凛乎其不可犯，未有过于近时者。而卒以公论不行，驯致大祸，其遗毒余烈，至今未已。夫岂国是之不定而然哉！惟其所是者，非天下之真是，而守之太过，是以上下相徇，直言不闻，卒以至于危亡而不悟也。（《文集》卷二四。按：书中“邪朋邪诬”的“邪”字，诸本都误作“邦”字，义不可通。今据陈瓘驳蔡卞“继述”之文改正。见《续通鉴长编》卷二三四熙宁五年六月辛未“是日，王安石入见”条末所引。此段文字已引在本章《北宋篇》，页二六六）

这封信正是在钱端礼及其党徒用“国是”来劫持士大夫的时候写的。朱熹强烈支持陈俊卿的奋斗，所以文字中流露出一股激越的语气。然而他的分析却是十分客观而冷静的。他把南宋的“国是”一直上溯至熙宁新法，而特别强调“绍述”的影响，其历史的透视力尤为深刻。他说“国是”后来变成了“劫制士大夫不齐之口”的武器，更是对“国是”法度化的功能提出了最扼要的批评。元丰元年九月乙酉吕公著对神宗说：

自熙宁以来，因朝廷论议不同，端人良士，例为小人排格，

指为沮坏法度之人，不可复用。（《续长编》卷二九二）

此处所谓“沮坏法度”便指对“国是”公开提出异议，自熙宁至南宋，史例不胜枚举。朱熹说士大夫“一言之不合”，则“罪随之”，恰与吕公著的话遥相呼应。最后还有一点应该特予指出，即“主其偏见，济其私心，强为之名，号曰国是”这句话。这表示朱熹已看透了“国是”的理想落在权力世界的必然结局。事实上无论是章惇、蔡京也好，秦桧也好，汤思退或钱端礼也好，甚至哲宗、徽宗、高宗、孝宗也好，“国是”都是为他们夺权与保权而服务的。此之谓“济其私心”。从个人权力的角度观察宋代“国是”的功能，下面一段文献可以和朱熹的论断互相印证：

> 安石既去，而（王）珪、（蔡）确之行新法自若也；（章）子厚既去，而曾布、李清臣之绍述自若也。主和误国，固（秦）桧之罪，今桧死矣，改图可也。而当国者执政如初，是一桧死而一桧复生也。绍兴末年，逆（完颜）亮新立，营汴久矣，汤思退、沈该之徒，岂不知金将有叛盟之志？特恐和议败，则张浚之徒进，而己复退。此其用心，是即秦桧之用心也。（《系年要录》卷一八五绍兴三十年五月辛卯条注引《宋史全文龟鉴》）

此文不知出自何人之手，但议论大体与吕中《大事记》引文相同。（同上卷一七二绍兴二十六年三月丙寅条注引）因文中有“绍兴末年”语，疑作于孝宗初年，或与朱熹《与陈侍郎书》相先后。此文虽未用“国是”字样，而所举“新法”、“绍述”、“和议”三事，则无一不是“国是”。作者明说“汤思退、沈该之徒……特恐和议败，则张浚之

徒进，而己复退”，可见他已发现：宰相与“国是”同进退，是熙宁以来一条不变的政治法则。在这一法则之下，贪恋权位的宰执自然要运用一切手段来保持“国是”的不变。所以这条史料为朱熹“济其私心”四字提供了最精当的注解。

朱熹《与陈侍郎书》是理解宋代“国是”问题的最具权威性的文字。本节考论虽繁，其实不过是此《书》的一篇疏证而已。“国是”对于朱熹而言并不是历史问题而是现实问题；他的父亲便因为非议“国是”之“罪”而“出之外郡”。但朱熹在乾道元年慷慨论“国是”之际，大概万万料不到他自己在三十年后也成了“国是”的牺牲者。绍熙五年（1194）七月光宗内禅，宁宗即位，朱熹因赵汝愚之荐，应赴行在；八月除焕章阁待制兼侍讲。但韩侂胄其时正在全力排挤汝愚，所以同年闰十月他便通过以宁宗“内批”的方式，逐出朱熹。第二年（庆元元年，1195）赵汝愚也终于罢除了右丞相的职位。这便是著名的“庆元党禁”的开端，其事为读史者所熟知，不待赘述。（详见《朱子年谱》卷四之上绍熙五年至卷四之下庆元四年）但此案与“国是”的关系如何，似尚有待发之覆。兹略引樵川樵叟《庆元党禁》（淳祐乙巳序，1245）中有关“国是”的原始文件以终此篇。

庆元元年二月赵汝愚罢右丞相，当时朝臣中上疏挽留的人很多，无不一一遭窜逐。于是四月五日太学生杨宏中等六人伏阙上书，为汝愚申诉，但次日即有诏云：

> 宏中等妄乱上书，扇摇国是，各送五百里外编管。

这是“国是”两字见于这一党禁案之始。《庆元党禁》复载：

> 时知名之士，罢斥相继，人情汹汹，侂胄患之。侍御史杨大法、右正言刘德秀乃乞降诏，以国是、尊君、中道等事训饬在廷。有不如诏者，重寘典宪。五月十三日命直学士院傅伯寿降诏如请。

这是韩侂胄通过他亲擢的台谏官，运用“国是”来压制一切反对的议论。但有了宁宗的诏书，“国是”便合法化了，也普遍化了，与一个月前“扇摇国是”之诏仅仅适用于六个太学生，自不可同日而语。《庆元党禁》续云：

> 庆元四年戊午夏四月，右谏议大夫姚愈上言：“近世行险侥幸之徒，倡为道学之名，权臣力主其说，结为死党，愿下明诏，播告天下。”五月己酉，遂命直学士院兼中书舍人高文虎草诏曰：“赖天之灵，宗庙之福，朕获承慈训，膺受内禅，阴谋坏散，国势复安。嘉与士大夫励精更始。凡曰淫朋比德，几其自新。而历载臻兹，弗迪厥化；缔交合盟，窥伺间隙；毁誉舛乖，流言间发，将以倾国是而惑众心。甚至窃附于元祐之诸贤，而不思实类乎绍圣之奸党。……朕既深诏二三大臣，与夫侍从言议之官，益维持正论，以明示天下矣。谕告所抵，各宜改视回听，毋复借疑似之说，以惑乱世俗。若其遂非不悔，怙终不悛，邦有常刑，必罚无赦。布告天下毋忽！”

《宋史》卷三七《宁宗纪一》，庆元四年五月“己酉，诏禁伪学”即是此诏。这个《禁伪学诏》的对象不仅是“权臣”赵汝愚，同时也是“倡为道学”的朱熹，对后者的晚年生活发生了极大的影响。《语

类》卷一〇七《内任·丙辰后》末条记：

> 时“伪学”之禁严……诸权臣之用事者睥睨不已。先生曰：“某今头常如黏在颈上。”又曰：“自古圣人未尝为人所杀。”

台谏攻击“伪学之党”虽早始于庆元二年（《宋史·宁宗纪一》庆元二年正月甲辰条），但这条记载很可能出于“治禁伪学”之后，因诏中“邦有常刑，必罚无赦”的话，是很严重的。此诏所举赵、朱罪状，主要便是“倾国是而惑众心”一项。朱熹卒于庆元六年三月，他的生命是在“国是”的阴影下终结的。

上引宁宗三诏，其中“国是”一词究竟何指，因为涉及极复杂的历史背景，此处暂置不论，详考见下篇第十二章第七节。无论如何，在朱熹的历史世界中，“国是”占据了一个枢纽性的地位，这是不容否认的。

第六章　秩序重建

——宋初儒学的特征及其传衍

上面各章追溯朱熹的历史世界的形成经过，我们从“回向三代”的理想开始，通过士大夫“以天下为己任”意识的新发展，最后归宿于理想落入权力层面后所造成的复杂现实。历史世界永远由理想和现实交织而成；但无可讳言，现实所占的比重似乎在任何时期都大于理想。所以在叙事过程中，越是逼近朱熹的生活世界，我们的视线便越会为严酷的现实所吸引，至于现实背后的高远理想，则好像画家笔下的远山一样，竟逐渐隐没在若有若无之间了。现在我们必须稍稍调整一下视线，避开现实的重雾，重新让理想透出光芒。这样做是非常必要的，因为朱熹虽然对现实有深刻的认识，但自始至终他都是一个理想主义者。

宋代不但是“士”最能自由舒展的时代，而且也是儒家的理想和价值在历史上发挥了实际影响的时代。由于受到现实的重重限制，影响的实效好像不是十分显著。但是如果找到适当的切入点，我们便不难发现：宋儒所倡导的新理想与新价值，确曾在各方面重新塑造了一代文化。陈寅恪晚年便提出过一个有名的论断。他说：

> 欧阳永叔少学韩昌黎之文，晚撰五代史记，作义儿、冯道诸

> 传，贬斥势利，尊崇气节，遂一匡五代之浇漓，返之淳正。故天水一朝之文化，竟为我民族遗留之瑰宝。孰谓空文于治道学术无裨益耶？（《赠蒋秉南序》，收在《寒柳堂集》，北京，三联书店，2001年，页182）

这不过是举欧阳修一人之例以阐明儒家价值意识的影响而已，但已能使读者感受到一股凛凛然的生气。本节则拟从另一角度出发，检讨儒家的理想怎样推动了宋代历史的进程。在第一节中，我曾指出仁宗朝“回向三代”的大运动最后归宿于庆历、熙宁的两次变法。理想推动历史在此已获得初步的印证。但是这个运动本身是怎样酝酿出来的？它所体现的儒学究竟有什么特色？它的具体的历史背景又是什么？我们在第一章中仅仅提出了以上的问题，现在我们想更深入一点，对这些问题试作探索。

关于宋代儒学复兴的起源，朱熹的观察最为精确。他说：

> 如二程未出时，便有胡安定、孙泰山、石徂徕，他们说经虽是甚有疏略处，观其推明治道，直是凛凛然可畏！（《语类》卷八三《春秋·经》）

这短短一句话不但把北宋儒学发展史的两个阶段划分得清清楚楚，而且也抓住了宋初儒学的主要特征。他以二程代表道学（或理学）的开端。自《宋史》之《道学传》以来，道学或理学便已成为宋代儒学的同义语。现代写哲学史的人也往往以道学直承韩愈《原道》、《原性》和李翱《复性书》而起，好像宋代儒学自始即接着韩、李，在性命理气之类的问题上，与释氏划分疆界。从道学史或哲学史的观点说，这个看法自然是有根据的。但朱熹则明明承认在二程之前，胡

瑗、孙复、石介诸儒已开北宋儒学的“先河”。（参看全祖望《宋元学案·序论》）如果接受朱熹的论断，那么道学或理学只能代表北宋儒学的第二阶段，至于以胡、孙等人为首的第一阶段的儒学则不是道学或理学所能包括的，而另有其特色。依朱熹的概括，儒学复兴开始时具有两层特色：第一是“说经”；第二是“说经”的重点在“推明治道”。这个概括完全符合事实。上引朱熹的话本是讨论《春秋》一书而说的，故所谓“说经”指孙复《春秋尊王发微》、胡瑗《春秋说》、石介《春秋说》等文字而言，其为“推明治道”，可不待论。事实上，第一阶段的儒学不但始于对六经进行诠释，而且基本上是“治道”取向的。换句话说，宋初多数儒者都深信六经中蕴藏着永恒的智慧，可以导向合理的政治社会秩序的重建。因此不仅“尊王攘夷”的《春秋》系乎“治道”，其他的经典也无不与“治道”相关。让我略举一二例来证实这一观察。孙复在《上孔给事书》中说：

> 复名晦迹沉，学夫子之道三十年，虽不为世之所知，未尝以此摇其心，敢一日而叛去。所谓夫子之道者，治天下、经国家大中之道也。其道基于伏羲，渐于神农，著于黄帝、尧、舜，章于禹汤、文、武、周公。然伏羲而下，创制立度，或略或繁。我圣师夫子从而益之损之，俾协厥中，笔为六经，由是治天下、经国家大中之道，焕然而备。（《孙明复小集》）

这是他对于六经的性质所作的清楚陈述：六经是从伏羲以至周公历代圣王“创制立度”的记录，又经过了孔子的“损益”，而勒成定本。由于他认定六经的主要内容是“创制立度”，所以他才一再称“夫子之道”为“治天下、经国家大中之道”。他的古代圣王始于伏羲，这

是因为他特别重视《易经》的缘故。关于这一点，他的大弟子石介在康定元年（1040）撰《泰山书院记》说：

> 先生尝以谓尽孔子之心者大《易》，尽孔子之用者《春秋》，是二大经，圣人之极笔也，治世之大法也。故作《易说》六十四篇、《春秋尊王发微》十二卷。（《徂徕先生文集》卷一九）

可见《易》在他的理解中也是“治世”之经。

第二个例子是欧阳修《答李诩第二书》。此《书》特以反对言“性”著称，但下面所引一段文字则旨在说明欧阳修关于六经的性质的断定。其言曰：

> 修患世之学者多言性，故常为说曰：夫性非学者之所急，而圣人之所罕言也。《易》六十四卦不言性，其言者动静得失吉凶之常理也。《春秋》二百四十二年不言性，其言者善恶是非之实录也。《诗》三百五篇不言性，其言者政教兴衰之美刺也。《书》五十九篇不言性，其言者尧、舜三代之治乱也。《礼》、《乐》之书虽不完，而杂出于诸儒之记，然其大要治国修身之法也。六经之所载皆人事之切于世者，是以言之甚详。至于性也，百不一二言之，或因言而及焉，非为性而言也。故虽言而不究。（《欧阳文忠公文集》卷四七）

欧阳修对六经的论断因后出之故，较之孙复之说更能入细，这是宋初经学研究进展迅速的明证。但“六经所载皆人事之切于世者”一语则表示他仍以六经是关系“治道”之书，故分言各经也用“善恶是非”、“兴衰”、“治乱”之类的描述语。如果以《大学》的八条目为北宋

儒学分期的根据，则我们不妨说：第一阶段的儒学是经学，其重心在修身、齐家、治国、平天下；第二阶段的儒学则转入道学或理学，其重心在正心、诚意、格物、致知。欧阳修恰处于过渡时期，但他的儒学关怀却依然停留在第一阶段，并且拒绝进入第二阶段。

以上两个例子充分证实了朱熹的观察，即二程之前，北宋儒学的主要倾向是通过解释六经以“推明治道”。朱熹本人是第二阶段道学或理学的集大成者，他的话反映了一个客观的历史事实，而不是有意为第一阶段的儒学张目。但现在我们要进一步追问：为什么胡瑗、孙复、石介三人恰恰成为第一阶段的儒学领袖呢？不仅南宋的朱熹如此说，同时代的欧阳修也在《胡先生墓表》中指出：

> 自景祐（1034—1037）、明道（1032—1033）以来，学者有师惟先生暨泰山孙明复、石守道三人。（《欧阳文忠公集》卷二五）

可见这是宋代儒学史上的公论。所以我们必须稍稍探讨一下他们的共同背景。《宋元学案》卷一《安定学案》云：

> 胡瑗，字翼之，泰州如皋人。七岁善属文，十三通五经，即以圣贤自期许。……家贫无以自给，往泰山，与孙明复、石守道同学，攻苦食淡，终夜不寝，一坐十年不归。得家书，见上有“平安”二字，即投之涧中，不复展，恐扰心也。

欧阳修《孙明复先生墓志铭》曰：

> 先生讳复，字明复，姓孙氏，晋州平阳人也。少举进士不

中，退居泰山之阳，学《春秋》，著《尊王发微》。鲁多学者，其尤贤而有道者，石介。自介而下皆以弟子事之。（《文集》卷二七）

同人《徂徕石先生墓志铭》曰：

徂徕先生姓石氏，名介，字守道，兖州奉符人也。徂徕，鲁东山，而先生非隐者也。其仕，尝位于朝矣。鲁之人不称其官而称其德，以为徂徕，鲁之望；先生，鲁人之所尊，故因其所居山以配其有德之称。曰徂徕先生者，鲁人之志也。先生貌厚而气完，学笃而志大，虽在畎亩，不忘天下之忧。以谓时无不可为，为之无不至；不在其位，则行其言。吾言用，功利施于天下，不必出乎己；吾言不用，虽获祸咎，至死而不悔。（《文集》卷三四）

把这些基本传记材料和其他有关记载合起来看，我们可以获得两个明确的印象：第一，他们三人都笃信圣人之道，致力于重建一个合乎儒家理想的秩序。他们研究经学的主要动机是追求一种文化理想，而不是一己的功名利禄，这已由他们一生的实践得到了证实。孙复和胡瑗都曾屡试进士不第，但这种失败丝毫也不曾减低他们对经典继续深入探讨的热忱。相反的，石介在二十六岁（1030）中进士之后才师事孙复，开始他的学问生涯。在第二章中，我曾指出：宋代“焚香礼进士”的政策消解了唐末以来士阶层与国家之间的互相异化。但这一论断是针对着士作为社会阶层的整体而说的，并不意味着每一个读经之士参加考试都必然为个人功利之念所驱使，因而是与儒家的理想绝缘的。事实上，科举制度本身在价值上是中立的，它既可以是一般经

生的利禄之阶，也未尝不能成为杰出之士实现其理想的跳板。以宋代为例，范仲淹、王安石如果没有进士的资格，他们便不可能取得变法的领导权。我特别澄清这一点，以免读者对上述论断有所疑惑。

第二，他们三人另一共同之点是成学于泰山。石介是鲁人，可以不论，孙复与胡瑗则一是山西人，一是江苏人，何以都要跑到泰山去苦学？这一地理背景是特别值得注意的。从欧阳修“鲁多学者”一语中，我们很容易想到鲁是孔子故里，儒学的流风余韵虽历千余年尚未衰歇。但是这一推想仍需要文献的支持。晁补之（1053—1110）《张穆之触鳞集序》恰好提供了关键性的证据。原文曰：

> 鲁俗当周之盛及孔子时，文学为他国矜式。周衰诸侯并争，而鲁为弱国，文学亦微。然其故俗由秦、汉迄今，尚多经儒忠信之士。分裂大坏如五季，文物荡尽，而鲁儒犹往往抱经伏农野，守死善道。盖五十年而不改也。太祖皇帝起平祸乱……慨然思得诸生儒士，与议太平。而鲁之学者始稍稍自奋垅亩，大裾长绅，杂出于戎马介士之间。父老见而指以喜曰：此曹出，天下太平矣。方时厌乱，人思复常，故士贵。盖不待其名实加于上，下见其物色士类，而意已悦安之。此儒之效也。金乡故隶兖；兖，鲁地吾里，而故张公盖金乡人。公以太平兴国三年（978）起家进士甲科，大理评事，通判普州，盖太祖皇帝初拔鲁群士之一人也。（《鸡肋集》卷三四）

晁补之与张家为乡里世交（见卷三〇《金乡张氏重修园亭记》），见闻甚确。正因如此，晁补之才能在《序》中对鲁地儒学从五代到宋初的流传情况，言之极为亲切。此文透露了两点重要的消息：第一，

由于当地风俗长期的影响，在整个五代时期鲁儒依然能维持着“抱经伏农野”的传统。宋初鲁多治经的学者当与此一地方性传统有关。第二，鲁地民间父老对儒学和经生都抱有敬意，这是因为他们深受五代混乱的痛苦，迫切期待着“天下太平”，社会秩序得以早日“复故常”。这一点尤其重要。仁宗朝出现“回向三代”的儒家理想，以及胡瑗、孙复、石介等人的新经义归宿于“治道”，都必须追溯到这一普遍的社会心理。这才是宋初儒学复兴的原动力。

现在我还要引一个具体的史例以印证晁补之的概括论述。《宋史》卷四三一《儒林一》云：

> 孙奭字宗古，博州博平人。幼与诸生师里中王彻，彻死，有从奭问经者，奭为解析微指，人人惊服，于是门人数百皆从奭。

孙奭卒于明道二年（1033）五月二十五日（石介《孙少傅致政小录》，《徂徕集》卷九）年七十四（《涑水纪闻》卷四），则生于建隆元年（960），恰与北宋同始。但他幼时师同里王彻，则当在十岁以前。可知王彻正是五代时“抱经”的鲁儒之一，而他的门人竟有数百之多。这个例子似可证晁补之的话没有夸张。孙奭是宋初山东最受尊重的经学大师，所以他在兖州时石介曾有《上孙少傅书》（《徂徕先生文集》卷一五），对他恭维备至，希望可以拜在他的门下。《涑水记闻》卷四说：

> 奭每上前说经，及乱君亡国之事，反复申绎，未尝避讳，因以规讽。又掇五经切治道者，为五十篇，号《经典微言》，上之。

这又证明他的经学以“治道”为重心，和胡瑗、孙复、石介诸人的取向基本一致。

上面我们就胡瑗、孙复在泰山苦学面发明新经义一事，稍稍推溯其地理与文化背景。我们发现，鲁地儒生的“抱经”传统和民间父老对士阶层致“太平”的期待早已始于五代。但是我们并不能因此而断定这两个现象是鲁地所特有。宋初儒学复兴的文化和社会起源是一个尚待研究的历史领域，现在我们自然还不能推论得过远。以下让我指出一二线索，聊供初步思考。

儒生“抱经”之风当然和经书的流传情况有关。因此五代雕版印布九经是一个不容忽视的因素。《资治通鉴》卷二九一周太祖广顺三年（953）条云：

> 自唐末以来，所在学校废绝，蜀毋昭裔出私财百万营学馆，且请刻板印九经；蜀主从之。由是蜀中文学复盛。
>
> 初，唐明宗之世，宰相冯道、李愚请令判国子监田敏校正九经，刻板印卖，朝廷从之。丁巳，板成，献之。由是，虽乱世，九经传布甚广。

胡三省注云：

> 史言圣人之道所以不坠者，以其有方策之传也。

冯道主持刊印监本九经，始于后唐明宗长兴三年（932），这是儒学史上破天荒的大事。据王国维考证，蜀本九经即依监本体制，其说可从。（见《观堂集林》卷二一《覆五代刊本尔雅跋》）司马光与胡三

省都对这件事特笔大书，说明他们的眼光早已从政治史转移到文化史。九经刻板印卖而传布甚广，可知当时各地儒生收藏刊本者之多。这是“抱经”的一个侧影。诚如曾巩所言，“方五代之际，儒学既摈焉，后生小子治术业于闾巷，文多浅近。”（《元丰类稿》卷一二《先大夫集后序》）所以在这些拥有刊本九经的人之中，认真的读者大概应占相当大的一个比例。“学而优则仕”这时不可能是他们读经的主要动机。这一读者群构成了北宋儒学复兴的基本支援力量。15世纪末意大利的“古典复兴”也得力于印刷术的兴起。希腊、拉丁，以至希伯来文的抄本大量刊布造成了古经典的广泛传播。文艺复兴时代人文思潮便是在这一条件下发展起来的。以彼例此，九经雕板对于儒学复兴的缘助作用必须予以充分的重视。毋昭裔刻蜀本九经一事，则可与欧阳修《陈氏荣乡亭记》互相印证，见第二章。

关于五代时期民间对于儒学的态度，有一个关于冯道的故事值得引在这里。《五代史补》云：

> 冯道之镇同州也，有酒务吏乞以家财修夫子庙，道以状付判官参详其事。判官素滑稽，因以一绝书之判后云：“荆棘森森绕杏壇，儒官高贵尽偷安。若教酒务修夫子，觉我惭惶也大难。”道览之有愧色，因出俸重创之。（《旧五代史》卷一二六《冯道传》引）

同州在陕西，酒务吏则是地方上一个低级办事员，绝不属于士阶层。但他竟愿意用自己的钱来重修当地的孔庙，这件事也反映出当时民间对孔圣人确抱有很深的敬意。“荆棘森森绕杏壇”这句诗则道尽了同州孔庙荒凉残破的景象，政府和普通人民对待儒学的心理在这里形成了最尖锐的对比。

最后我要引一段宋初佛教徒的话来印证本节的基本论点。智圆（976—1022）《闲居编》卷十九《中庸子传》云：

> 儒者饰身之教，故谓之外典；释者修心之教，故谓之内典也。蚩蚩生民，岂越于身心哉！嘻！儒乎？释乎？岂共为表里乎？世有限于域内者，故厚诬于吾教，谓弃之可也。世有滞于释氏者，往往以儒为戏。岂知夫非仲尼之教则国无以治，家无以宁，身无以安，释氏之道何由而行哉？

以“身”与“心”分别儒与释是佛教徒的传统观点，可不必论，但值得特别指出的是：智圆这一段话主要是对佛教徒说的。他呼吁佛教徒严肃看待儒教，因为如果俗世不能依孔子之教建立起一个健全的政治、社会、文化秩序，则“释氏之道”也将不复有施展的场所。他所用的显然是《大学》的语言，故“国治”、“家宁”、“身安”顺序而下。在这一层面上，他的见解和儒学复兴第一阶段的倾向是一致的，即以修身、齐家、治国、平天下四条目最为当务之急。讽刺的是第一阶段儒家如孙复、石介、欧阳修等人则恰恰持一相反的判断：他们认为只要儒者能依“二帝三王之道”重建生活秩序，则佛教便失去了存在的社会根据。这两个完全相反的判断究竟应该怎样处理，这里无讨论的必要。我引智圆之说仅在说明宋初虽方外之人也同样关怀“治道”，并迫切期待着儒家修、齐、治、平的理想能够及早实现。但从佛教立场说，智圆对于“修心之教”必依释氏这一点不能不坚持。所以《大学》正心、诚意以下的领域仍在佛教的掌握之中。他虽自号“中庸子”，其实不过是以《中庸》之说通之于龙树的“中道”而已。在他看来，儒、释“共为表里”是天造地设的配合。第二阶段儒学之所以

转入心性问题的辨析正是因为这一“共为表里”的观点在士大夫之间极为流行，虽在二程既出之后，情况也没有基本变化。（详见《绪说》第四节）。

以上我们追溯宋初儒学复兴的起源，大体上证实了朱熹的观察，即第一阶段的特色是“说经”，而重点则在“推明治道”。但胡瑗、孙复、石介、欧阳修等发挥新经义以重振儒家修、齐、治、平的理想，其事并非起于少数经师的别出心裁；他们特别重视“治道”显然与五代以来厌乱望治的社会心理有密切的关联。马端临说：

> 五代任官，凡曜龊无能者始注为县令。故天下之邑率皆不治。甚者诛求刻剥，猥琐万状。（《文献通考》卷六三《职官考》县令条）

这种状况在宋初仍然延续未改。下面这个故事可以为证：

> 王明为鄢陵县（在河南），公廉爱民。是时天下新定，法禁尚宽，吏多受民赂遗，岁时皆有常数，民亦习之，不知其非。明为鄢陵令，民以故事有所献馈，明曰：“今不用钱，可人致数束薪茎水际，今欲得之。”民不谕其意。数日，积薪茎至数十万，明取以筑堤道，民无水患。太祖闻之，即擢明知广州。（司马光《涑水记闻》卷一）

掌握了这一历史背景，晁补之《触鳞集序》的史料价值便更值得注意了。“方时厌乱，人思复常，故士贵”确实反映了民间对于吏治长期败坏的一种普遍反响，既非限于鲁地，也不止于五代。王安石在《上仁宗言事书》中仍以“州县之吏出于流外”是当时政治上的一大隐

患。他说：

> 又其次曰流外。朝廷固已挤之于廉耻之外，而限其进取之路矣。顾属之以州县之事，使之临士民之上，岂所谓以贤治不肖乎？以臣使事之所及，一路数千里之间，州县之吏出于流外者往往而有。可属任以事者，殆无二三；而当防闲其奸者皆是也。（《临川先生文集》卷三九）

这是他以亲身经历来说明其时地方吏治依然未上轨道，上距宋兴已百年之久了。胡瑗、孙复诸儒的“治道”理想便是在这种政治现实和社会心理的基础上发展起来的。

胡瑗、孙复都是教育家和经师，他们虽能提倡重建儒家秩序的理想，却没有机会在政治上实践它。但由于他们的理想掀动了王安石和神宗，北宋政治史终于进入一个全新的阶段。第一章论仁宗朝“回向三代”的运动尚只是概说，现在我们可以进一步指出这一历史转折的关键所在了。

这个关键，简言之，便是胡瑗、孙复通过“说经”以“推明治道”怎样转变为王安石根据经典而变法改制。这两件事之间具有内在的联系，首先是由胡瑗的大弟子刘彝提出的。《五朝名臣言行录》卷十《安定胡先生》条载：

> 安定先生在湖学时，福唐刘彝执中往从之。学者数百人，彝为高第，凡纲纪于学者，彝之力为多。熙宁二年召时，上问：“从学何人？”对曰：“臣少从学于安定先生胡瑗。”上曰：“其人文章与王安石孰优？”彝曰：“胡瑗以道德仁义教东南诸生时，王

安石方在场屋修进士业。臣闻圣人之道，有体有用有文。君臣父子仁义礼乐，历世不可变者，其体也；诗书史传子集，垂法后世者，文也；举而措之天下，能润泽其民，归于皇极者，其用也。国家累朝取士，不以体用为本，而尚其声律浮华之词，是以风俗偷薄。臣师瑗当宝元（1038—1039）、明道（1032—1033）之间，尤病其失，遂明体用之学以授诸生。夙夜勤瘁，二十余年，专切学校，始自苏、湖，终于太学，出其门者无虑二千余人。故今学者明夫圣人体用，以为政教之本，皆臣师之功也。"

刘彝何以在熙宁二年与神宗有此一番答问？我们必须先明白对话的历史脉络才能确定刘彝答语的涵义。《宋史》本传说：

熙宁初，为制置三司条例官属，以言新法非便罢。（卷三三四）

《宋会要辑稿》载：

神宗熙宁二年……四月二十一日命权荆湖北路转运判官刘彝等八人于制置三司条例司，令分遣诸路，相度农田水利税赋科率徭役利害，从本司知枢密院事陈升之等请也。（第六十二册，职官五之一）

据此可知刘彝和程颢、苏辙一样，熙宁二年同时任职于三司条例司，即王安石变法的总部。他们后来虽然都因反对新法而与安石分裂，但在变法之初则是积极的支持者。上引君臣问答必在第一次召见时，故神宗问及刘彝师承及胡瑗与王安石"孰优"。刘彝入选为八人之首，或即出安石力荐，观下文自知。变法是问答的主题，所以末句

"今学者明乎夫圣人体用，以为政教之本"当即暗指主持变法的王安石。这是以委婉的方式答神宗"孰优"之问。《宋元学案》卷一《胡瑗传》引此句特加"非安石比"四字，可证编者（黄宗羲或全祖望）深明刘彝原语的意向。

但刘彝推尊胡瑗的话并非全出于师弟之私，他的根据之一是王安石《寄赠胡先生》一首古诗。这首诗是第一手证据，值得引述于下：

> 孔、孟去世远矣，信其圣且贤者，质诸书焉耳。翼之先生与予并世，非若孔、孟之远也。闻荐绅先生所称述，又详于书，不待见而后知其人也。叹慕之不足，故作是诗。
>
> 先生天下豪杰魁，胸臆广博天所开。文章事业望孔、孟，不复睥睨蔡与崔。十年留滞东南州，饱足藜藿安蒿莱。独鸣道德惊此民，民之闻者源源来。高冠大带满门下，奋如百蛰惊春雷。恶人沮伏善者起，昔时跡、蹻今骞、回。先生不试乃能尔，诚令得志如何哉！吾愿圣帝营太平，朴革廊庙扶倾颓。披旒发纩广耳目，照彻山谷多遗材。先取先生作梁柱，以次构架桷与榱。群臣面向帝深拱，仰戴堂陛方崔嵬。（《临川先生文集》卷一三《古诗》）

此诗大约写在嘉祐元年（1056）十二月胡瑗为太子中允、天章阁侍讲以后；其时王安石为群牧判官、太常博士。（《续通鉴长编》卷一八四；沈钦韩《王荆公诗集李壁注勘误补正》卷二，收在《王荆公诗文沈氏注》中）安石眼高一世，于前辈如范仲淹、欧阳修等都曾流露过不满之意，而独推许胡瑗为并世之孔、孟，且惜其"不试"，希望仁宗用他为"廊庙"中的"梁柱"。这在安石诗文中是仅见之例。刘彝自然读过

此诗，所以他答神宗的话大体上可与诗意互相印证。最明显的，如刘彝指出胡瑗“以道德仁义教东南诸生”，而安石诗也特说“十年留滞东南州”、“独鸣道德惊此民”。不但如此，“道德”两字当时已成为胡瑗的独家标帜。欧阳修《送章生东归》诗下半节也说：

> 吴兴先生富道德，诜诜弟子皆贤材。乡闾礼让已成俗，余风渐被来江淮。子年高少力可勉，往与夫子为颜回。（见《欧阳文忠公集》卷二）

此诗更远在王安石诗之前，其时胡瑗尚掌教湖州，故欧阳修称他“吴兴先生富道德”。欧诗也同样以胡瑗比拟孔子，盛道其教化影响既深且广，勉励章生去做颜回。这和王诗“昔时（庄）跻、（盗）跖今（闵）骞、（颜）回”又先后合辙。安石诗序有“闻荐绅先生所称述”之语，则必曾读欧诗无疑。

根据以上的线索，胡瑗是王安石变法的一个重要精神泉源，似无可疑。安石曾梦想仁宗取胡瑗作“梁柱”，以革新政治，这自然是落空了。但十几年后，他自己却获得千载一遇的机会，为神宗“营太平”了。熙宁新法的具体内容及其推行方式也许不是多数改革派士大夫所认同的，因此很快引起了刘彝、程颢、苏辙等人的不满。但是仅就原始规模或抽象原则而言，王安石的改革方案与胡瑗、孙复一辈人的“治道”理想仍然同多于异，否则刘彝自始便不会参与其事了。为了澄清这一问题，我们有必要对刘彝“圣人之道有体、有用、有文”那句话略作解释。首先我们要强调，此是特别针对着变法而提出的，其意在表示神宗与王安石的改革构想正是胡瑗一生施教的目标所在。胡瑗之教以“明体达用”著称，所以刘彝也用了“体”、“用”一对概念。

这对概念自唐以来便已流行。唐代制举有“才识兼茂，明于体用”一科，元稹与白居易曾同时应试此科。（见《元氏长庆集》卷二八；《白氏长庆集》卷三〇）宋真宗景德三年（1005）复设此科，仁宗初更特加重视。（《宋史》卷一五六《选举二》）苏轼在嘉祐六年（1061）中此科时，王安石适知制诰，所以得草其制辞。（见《应才识兼茂、明于体用科……苏轼……事制》，《临川文集》卷五一）“体”与“用”在这里自然也是指“圣人之道”而言。刘彝说“君臣父子仁义礼乐，历世不可变者，其体也”。这是儒家的共识，但宋儒往往也称此“不可变”的部分为“本”。孙复说：

> 夫仁义礼乐，治世之本也；王道之所由兴，人伦之所由正，舍其本则何为哉！（《孙明复小集·儒尊》）

胡、孙两人见解完全一致，不过一用“体”字，一用“本”字而已。王安石在这个问题上也不可能立异，他在《策问·三》中说：

> 圣人治世有本末，其施之也有先后。（《临川文集》卷七〇）

这里他也是以“本末”代替“体用”。但他的弟子陆佃指出，安石也持“君子之学，有体有用”之论，并引其言曰：“君子之道，体不欲迷一方，用不欲滞一体。”（《陶山集》卷一二《答李贲书》）可知“体用”也是安石平时论“道”或“学”时所常用的中心概念。安石论“礼乐”有云：

> 先王知其然，是故体天下之性而为之礼，和天下之性而为之

乐。礼者，天下之中经；乐者，天下之中和。礼乐者，先王所以养人之神、正人气而归正性也。（《礼乐论》、同上卷六六）

他论“道德”则说：

先王所谓道德者，性命之理而已。其度数在乎俎豆钟鼓管弦之间，而常患乎难知。（《虔州学记》、同上卷八二）

“礼乐”、“道德”属于刘彝所谓“历世不可变”的“体”，王安石也同样视之为“先王治世”之“本”；其终极根据则是“天下之性”或“性命之理”，因此也是“历世不可变”的。“俎豆钟鼓管弦”是“礼乐”的描述语，可见安石认为先王制礼作乐即在体现永恒的“道德”。蔡上翔指出：王安石的“道德性命”与后来道学家所说的涵义不同，未可混为一谈。（《年谱考略》卷一一“治平元年”条）这个看法基本上是正确的，已见《绪说》第四节，不具论。

刘彝以“举而措之天下，能润泽其民”界定“道”之“用”。这正是王安石全力推行变法的主要动机之所在。早在仁宗之世，他已一再引孟子语，“有仁心仁闻而泽不加于百姓者，为政不法先王之道故也”。（见《文集》卷三九《上仁宗皇帝言事书》及卷四一《拟上殿劄子》）熙宁元年他答神宗之问而上《本朝百年无事劄子》（同上卷四一），这是正式发动改革的关键文字。他虽然对以前的几位皇帝，尤其是仁宗，说了一些恭维的话，但却大胆指出：

然本朝累世，因循末俗之弊，而无亲友群臣之议。人君朝夕与处，不过宦官、女子；出而视事，又不过有司之细故。未尝如

古大有为之君，与学士大夫讨论先王之法，以措之天下也。

文末他用理想主义的语言激发这位青年皇帝："大有为之时，正在今日！"这一策略奏效了，变法大计就此决定。所以就"用"而言，安石甚至在语言层面上——"泽加于百姓"、"措之天下"——也和刘彝完全一致。

最后再说"文"的问题。《策问·六》曰：

述诗书传记百家之文，二帝三王之所以基太平而泽后世，必曰礼乐云，若政与刑，乃其助尔。礼节之，乐和之，人已大治之后，其所谓助者几不用矣。下三王而王者，亦有议礼乐之情者乎？其所谓礼乐如何也？……宋之为宋久矣，礼乐不接于民之耳目，何也？抑犹未可以制作邪？董仲舒、王吉以为王者未制作，用先王之礼乐宜于世者。如欲用先王之礼乐，则何者宜于世邪？（同上卷七〇）

我们首先要指出，"诗书传记百家之文"与刘彝"诗书史传子集，垂法后世者，文也"完全相同，都指的是古代圣王之道的文字记录。所以此"文"与一般所谓"文章"、"文学"截然有别。这条策问的主旨是说：尧、舜、三代的治道主要体现在"礼乐"之中，而这些"礼乐"则只能于古代流传下来的"文"中求之。三代以后的"王者"，包括宋朝在内，如果都没有资格"制作"新的礼乐，那便只好"用先王之礼乐宜于世者"了。他最后提出的问题是：究竟哪些"先王之礼乐"才合乎宋代的需要？另一个隐含的问题则是：与此相关的"文"又是什么？

这条策问其实和变法的经典根据密切相关。熙宁三年神宗亲试进士，始专用策对。（《宋史》卷一五五《选举志一》）安石的十一条《策问》疑即作于此时。他写这条《策问》时，心中首先想到的自然是《周礼》。正如他在《周礼义序》中所说：

> 惟道之在政事……其人足以任官，其官足以行法，莫盛乎成周之时。其法可施于后世，其文有见于载籍，莫具乎《周官》之书。（《文集》卷八四）

这几句话也许可以看作是他自己对上引《策问》的解答。王安石似乎真诚地相信《周礼》是“周公致太平之迹”的真实记录，也相信“其法可施于后世”。但他反对教条式地遵循“先王之政”，仅主张“法其意而已”。（见《上仁宗书》）为了“法其意”，他才发愤亲撰《周官义》二十二卷。后来他又在别人协助下，扩大范围，续成《诗义》二十卷、《书义》十三卷。这便是有名的《三经新义》。由此可见“文”在熙宁变法中所占据的枢纽性地位。若用刘彝的术语，我们可以说：“文”是一条历史主线，把“体”和“用”绾合在一起了。

但是我们必须避免现代的观点，把《三经新义》简单解释为政治意识形态的产物。变法诚然需要经典的依据，然而当时治经的学者在经典训释方面是极其严肃的，王安石也是如此，所以他对这三部经义曾先后修订多次。从现存《周官新义》与《诗义钩沉》（邱汉生辑校本）两个辑本来看，王安石确实在认真地从事解经工作。朱熹说得很公允：

> “王氏新经尽有好处，盖其极平生心力，岂无见得著处？”

> 因举书中改古注点句数处，云："皆如此读得好。此等文字，某尝欲看一过，与摭撮其好者而未暇。"（《语类》卷一三〇）

朱熹对新法颇多批评，但于《三经新义》推重如此，可见其独立于政治之外的学术价值是不容抹杀的。

由上所述，王安石重视"文"的出发点和刘彝极为接近，即一方面在"载籍"中寻取"二帝三王为天下国家之意"（《上仁宗书》中语），另一方面则针对"本朝累世因循末俗之弊……讨论先王之法，以措之天下"。（《本朝百年无事劄子》中语）《策问》所谓"用先王之礼乐宜于世者"便是要同时兼顾这两面。这是第一阶段儒学复兴的基本精神之所寄。王安石在这一点上显然继承了胡瑗、孙复等人"说经"以"推明治道"的传统。胡瑗在湖州教学，以"经义"与"时务"并重，更可看作这一基本精神的具体化。（见《文献通考》卷四六《学校考七》）在这一精神笼罩之下，王安石虽以最严肃的态度对待古代载籍，却与学究式的经师截然异趣。他在《答姚辟书》中说：

> 夫圣人之术，修其身，治天下国家，在于安危治乱，不在章句名数焉而已。（《文集》卷七五）

第一阶段儒学的特征在这一句话中充分表现出来了。为了使经典能发挥对时代的启示作用，他的治经途径是活泼而广阔的。所以在《答曾子固书》中，他又说：

> 读经而已，则不足以知经。故某自百家诸子之书，至于《难经》、《素问》、《本草》、诸小说，无所不读；农夫女工，无所不

问。然后于经为能知其大体而无疑。盖后世学者，与先王之时异矣。不如是，不足以尽圣人故也。（同上卷七三）

这也说明他为什么在《策问》中把“文”扩大为“诗书传记百家”。“农夫女工，无所不问”尤其是别开生面的读经法。但这不是一句门面话，在现存《诗义》佚文中，他或他的助手们（如陆佃）往往引“今俗”证诗义，恐即由询问“农夫女工”而来。（如《诗义钩沉》卷七《曹蜉蝣义第十四》）这也是《三经新义》基本取向的一种曲折反射。

如所周知，在一切“文”之中，与王安石新法关系最密切的是《周礼》。在第一章中，我们已看到，仁宗时期提倡《周礼》最著名的是李觏；他的《周礼致太平论》对王安石发生过重要影响，也久已为大家所公认。但是本章所讨论的中心问题不是思想传承的关系，而是宋代第一阶段的儒学取向怎样从理想转入实践，因而塑造了新一代士大夫的政治文化。从这一转折的过程说，李觏明确提出以《周礼》为依据而重建生活秩序，代表了一个新的里程碑，较之胡瑗、孙复等人的“说经以推明治道”，焦距更为集中了。他的《庆历民言》和《周礼致太平论》初稿都是在庆历三年（1043）写成的，正值范仲淹发动变法之际。在《周礼致太平论·序》中，他说：

噫！岂徒解经而已哉！唯圣人君子知其有为言之也。（《盱江集》卷五）

这句话特别值得重视，因为它正式点明了“解经”是“有为言之”，也就是要直接落实到政治改革。前人虽有此意，却隐而未发；到

王安石撰《周官新义》才完全显露，但那已在熙宁变法开始之后了。所以李觏是从胡瑗转为王安石的一个关键。这个关键不仅在思想，而且更在行动。庆历变法的夭折也没有使他沮丧，从《寄周礼致太平论上诸公启》（卷二六）看，李觏为了继续宣扬改革，遍寄此书给朝中士大夫，争取支持。这股精神的动力比雄辩的议论感人更深。（参看第一章）王安石似乎便是受到这种精神感染之一人。他在上引《策问》中说："诗书传记百家之文，二帝三王之所以基太平而泽后世，必曰礼乐。"此"基太平"三字中疑必有《周礼致太平论》一文在。安石与李觏是否相识，颇有争议，但他不容不知李觏有遍寄此文之事。所以我们推测他嘉祐三年上仁宗万言书或曾受到李觏改革热忱的感染，大概虽不中亦不甚远。在神宗即位前十年左右，儒家重建秩序的要求已从"坐而言"进入"起而行"的阶段，这是可以大致断定的。

从胡瑗、孙复等"说经以推明治道"到李觏"解经"的"有为言之"，儒学内部一直在酝酿、储积着一股"改变世界"的动力；这股动力在仁宗中叶已跃跃欲试，到了神宗即位的时候则呈破堤而出之势。这里让我重温一下第一章引过朱熹的一句话：

> 新法之行，诸公实共谋之，虽明道先生不以为不是，盖那时也是合变时节。（《语类》一三〇）

所谓"诸公实共谋之"，即指不同思想流派的士大夫如刘彝、程颢、苏辙等都积极参加了变法的筹划；所谓"合变时节"，则是说他们都感到变法已刻不容缓了。这一急迫感是仁宗以来在士大夫社群中逐渐积累而成的，也就是上面所说的儒学"改变世界"的内部动力。以二程兄弟而言，不但明道最初同情新法，伊川事后也同样惋惜其失败，并自

责"吾党争之有太过"。(《程氏遗书》卷二上《二先生语二上》)二程的形上学兴趣虽早有定向，其最后成就也在此，但在与王安石分裂以前，他们也同样在第一阶段儒学风气笼罩之下，即以重建政治、社会秩序为主要关怀。明道《论十事劄子》，第一节已揭出，不再及。此处只就伊川十八岁(皇祐二年，1050)《上仁宗皇帝书》(《程氏文集》卷五)略缀一二语。《书》云：

> 不识陛下以今天下为安乎？危乎？治乎？乱乎？

这是第一阶段儒学的共同问题，即王安石所谓"治天下国家，在于安危治乱"。又曰：

> 臣所学者，天下大中之道也。……三代以上，莫不由之。

"大中之道"是孙复的特有用语，见前引《上孔给事书》；其弟子石介在《汉论下》中也说"从三王大中之道"。(《徂徕文集》卷一〇)又曰：

> 然而天下未治者，诚由有仁心而无仁政尔。故孟子曰："今有仁心仁闻，而民不被其泽，不可法于后世者，不行先王之道也。"

这也是当时论政者的共同语言，王安石即一再引孟子此语，已见前文。总之，我们只要将伊川此《书》置之于第一阶段儒学脉络之中，便可以立刻看出他青年时期耳濡目染的思想氛围。《书》末他急于

自售，说："愿得一面天颜，罄陈所学……苟实可用，陛下其大用之。"这又显然受到士大夫社群中急迫求变的那股力量所驱使了。

当时士大夫虽已到了"合变时节"，但万事俱备，仍然需要东风；这东风自然便是占据在政治权力中心的皇帝。这是理想转化为行动的最后一关。王安石早在皇祐五年（1053）舒州通判任上便已梦想有一天可以感寤皇帝，实现合于"三代之道"的改革。他在《发廪》诗之末说：

> 豳诗出周公，根本讵宜轻。愿书七月篇，一寤上聪明。（《临川文集》卷一二，《王荆公年谱考略》卷四皇祐五年条）

这个梦想在仁宗那里没有实现，他的万言书如石沉大海，但却奇迹似的应验在神宗的身上。关于这一层，我们在第四章中已讨论过了。现在让我重引神宗挽留王安石时所说的一句话：

> 朕顽鄙初未有知，自卿在翰林，始得闻道德之说，心稍开悟，卿，朕师臣也，断不许卿出外。（《续通鉴长编》卷二三三熙宁五年五月甲午条）

熙宁元年（1068）四月，神宗诏翰林学士王安石越次入对（见《王荆公年谱考略》卷一四）。这是他用变法理想打动神宗的一年，上距他写"一寤上聪明"诗句已十五年，第二年"新法"便开始推动了。

以上我们叙述了儒家秩序重建的理想在宋初一百年间的发展大势。总结地说，这一理想的社会根源可以上溯至五代时期；在宋代儒学复兴第一阶段，它则主要寓于"说经以推明治道"的方式之中。但

“言”之既久逼出了“行”的要求，所以庆历变法失败二十多年之后，终于又有熙宁变法的继起。这一发展是和宋代士大夫群中新出现的政治、社会意识紧密连成一体的。这便是第三章中所讨论的“以天下为己任”和“同治天下”的观念。本章的重点在展示儒家的新理想和新价值怎样塑造了宋代士大夫的政治文化，但理想和价值在历史上发挥实际作用离不开许多客观条件的配合，所以本章必须与其他各章互相参证，才能获得适当的、平衡的理解；这里并不涵有“观念可以片面地创造历史”的意思。

南宋以下，儒学并没有改变其重建秩序的大方向，不过由于时移势异，面对的实际问题既不同于北宋，革新的冲力也相对有所减弱。但王安石与神宗的遇合及其得君之专却对南宋理学家发生了莫大的精神激励。以朱熹与陆九渊为例，尽管他们对王安石变法的内容与手段都各有批评，但对他“得君行道”的非常际遇则不胜其向往。事实上这也构成了南宋理学家的一个显著的政治特色。只有抓住这一特色，我们才真懂得他们为什么那样热烈地参与了孝宗末年的改革部署。所以从政治文化的角度看，朱熹的时代正不妨称之为后王安石时代。南宋理学家一方面扬弃了王安石的“新法”和“新学”，另一方面则始终摆脱不掉王安石幽灵的召唤，随时待机而动，为重建秩序而效命。关于这一复杂的历史过程，下篇将有深入的探讨，此不具论。

第七章　党争与士大夫的分化

一、引　言

从理想的层面说，士阶层在宋代的处境不但前面超越了汉唐，而且更是后来元、明、清所望尘莫及。在第三章中，我们讨论了“士大夫以天下为己任”意识的出现和士大夫与皇帝“同治天下”原则的建立。在第六章中，我们又追溯了儒家重建秩序的理想怎样从“坐而言”转为“起而行”。整体而论，在中国传统的政治、社会格局之下，宋代士的功能已发挥到最大的限度。陈寅恪曾说：“六朝及天水（按：即赵宋）一代思想最为自由，故文章亦臻上乘。”（《论再生缘》，收入

《寒柳堂集》，北京，三联书店，2001，页72）以六朝与宋代并论是很有根据的，因为六朝是所谓“士大夫故非天子所命”的时代。所不同者，六朝士的政治地位建立在门第的社会基础之上，而士在宋代则是“四民之首”，他们的主要凭借是科举制度，已具有公平竞争的性质。

但是这里碰到了一个不容回避的事实问题：宋代党争激烈，文字狱也迭兴，对于受害的士大夫而言，其处境是相当悲惨的。仅从朱熹晚年遭党禁时期的疑惧和愤慨来看，我们便可以了解其大概了。那么宋代又和汉、唐、明、清有什么分别呢？“思想最为自由”的断语更从何说起呢？下面我将对这些问题试作解答。

首先我要指出：宋代党争和文字狱有一个共同特征，有别于汉、唐、明、清，即二者同源于士阶层的内部的分化和冲突。东汉党锢是太学生集体清议的结果，他们抗议和攻击的对象是行使皇权的宦官集团。明末党争虽然复杂，但东林党人大体上仍可说是代表了士大夫集团和宦官势力作斗争。唐代牛、李两党的对峙虽然可能分别具有门第与科举的社会背景，但两党在权力层面的正面冲突，据陈寅恪《唐代政治史述论稿》的分析，则反而是内廷阉寺两派的“反影”。无论此说是否完全可从，宦官操纵党争的主轴终是无法否认的事实。

宋代的党争自始即起于士大夫不同组合之间的内在分歧，既与宦官集团无任何关系，也不涵有与皇权相对抗的意味。北宋党争至熙宁变法才发生了划时代的变化，但为了从起源上澄清党争的性质，我们最迟也应该从仁宗时期的朋党问题说起。（关于北宋党争的研究，可参考下列三种近作：一、罗家祥《北宋党争研究》，台北，文津，1993；二、沈松勤《北宋文人与党争》，北京，人民出版社，1998；三、平田茂树《宋代の朋党形成の契机について》，收在宋代史研究会编《宋代社会のネットワーク》，东京，汲古书院，1998，页3—46）景祐三年

(1036) 范仲淹因为批评宰相吕夷简甚为严厉，双方发生正面冲突。《续通鉴长编》载：

> 夷简大怒，以仲淹语辨于帝前，且诉仲淹越职言事，荐引朋党，离间君臣。仲淹亦交章对诉，辞愈切，由是降黜。侍御史韩渎希夷简意，请以仲淹朋党膀朝堂，戒百官越职言事，从之。（卷一一八，景祐三年五月丙戌条）

当时范仲淹负天下重望，士大夫出来为他抱不平的甚多，最著名的有余靖、尹洙、欧阳修等人，但也都在"朋党"的罪名下相继遭到贬斥。在吕夷简的方面，台谏多是他引进的人，如上引的侍御史韩渎和右司谏高若讷都出力为宰相打击政敌。所以范、吕之争事实上反映了朝廷上两个士大夫集团的冲突。若论"荐引朋党"，则双方均未能免，不过由于吕夷简是执政的宰相，直接控制了台谏的言路，因此他们才能将"朋党"的恶名片面地加于范仲淹一派人的身上而已。《宋史》卷三一四《范仲淹传》云：

> 明年（按：景祐四年），夷简亦罢，自是朋党之论兴矣。

可见仁宗虽因尊重宰相吕夷简的意见而处分了范仲淹，最后却超然于两派之外，无所偏袒。这恰好说明吕、范党争基本上是士大夫的自发活动，其原动力在内而不在外，因此与唐代的牛、李党争所同不胜所异。不但如此，"朋党"在宋代已成为士大夫政治文化中一个重要的组成部分，虽然这个名称当时仍被赋予贬义。《续通鉴长编》景祐三年（1036）五月丙戌条又云：

> 时治朋党方急，士大夫畏宰相，少有送仲淹者。天章阁待制李纮、集贤校理王质，皆载酒往饯。质又独留语数夕，或以诮质，质曰："希文贤者，得为朋党幸矣。"（卷一一八）

王质以得与范仲淹为"朋党"是一种荣幸，这已是在无意之中修改了"朋党"的价值观，使它从负面转向正面。欧阳修在《朋党论》（《文集》卷一七）中提出"朋"只适用于"君子"，而不能误用于"小人"，也可以视为对这一观念进行自觉的转化。关于王质为范仲淹饯行留语一事，另有一条同时代的史料值得重视。文莹《续湘山野录》云：

> 惟王子野质力疾独留数夕，抵掌极论天下利病，留连惜别。范尝谓人曰："子野居常病羸不胜衣，及其论忠义，则龙骧虎贲之气生焉。"明日，子野归，客有迎大臣之旨惴之者："君与范仲淹国门会别，一笑语、一樽俎，采之皆得其实，将有党锢之事，君乃第一人也。"子野对曰："果得觇者录某与范公数夕邮亭之论，条进于上，未必不为苍生之幸，岂独质之幸哉？"士论壮之。

此节纪事恰可印证欧阳修"君子与君子以同道为朋"之说：王质和范仲淹"数夕邮亭之论"都是关系着"天下利病"的大事。换句话说，政治观点已是"朋党"分化的一个重要因素；观点相同或相近的士大夫之间自然会产生一种"同道"的意识。吕夷简的政治风骨虽远不及范仲淹，然而也绝不能归于"小人"一类。苏辙《龙川别志》卷上略云：

> 范文正公……早岁排吕许公（按：夷简）……自越州还朝，出镇西事，恐许公不为之地，无以成功，乃为书自咎，解雠而去。其后以参知政事安抚陕西，许公既老居郑，相遇于途。文正身历中书，知事之难，惟有悔过之语，于是许公欣然相与语终日。……故欧阳公为《文正神道碑》，言二公晚年欢然相得，由此故也。后生不知，皆咎欧阳公。予见张公（按：张方平）言之，乃信。

司马光《涑水记闻》（卷八）也说吕夷简复入相，向仁宗推荐范仲淹为“贤者”，并予重用，“天下皆以许公为不念旧恶”。可见北宋士大夫至少认为吕夷简尚不失为“君子”。吕、范党争是宋代一大公案，记述和议论都很多，此不能详。下及南宋，朱熹尚与周必大往复讨论二人晚年有无解仇交欢之事。大体上说，朱熹推崇“范公之心，正大光明”；周必大则谓“吕公度量浑涵，心术精微”。（《朱子文集》卷二八《与周益公》；参看周必大《文忠集》卷一八八《吕子约寺丞》；周与朱书未收集中）此处论旨不在重翻此一公案，而是通过此案以说明宋代党争的特色。在这个“士大夫以天下为己任”的时代，士阶层在政治上已具有高度的自主性，故党争基本上起于内部的分化，既未见外力操纵的明显证据，也非与代表皇权的特殊势力——如宦官或外戚——相抗争。士大夫形成朋党的因素很复杂，未可一端而论。但思想和观点的分歧在党争中占了很重要的一个比例。以这次景祐党争而言，范仲淹和他的“朋党”固然是结合在共同政见和互相信任的基础之上，吕夷简和他的台谏，从执政的立场出发，也同样形成了他们一套政治上的共识。苏辙说，范仲淹“身历中书，知事之难，惟有悔过之语”。这是指范仲淹以参知政事主持庆历变法的一段经历而言，那时范本人

也曾备尝各方攻击的滋味。此说如可信，则范仲淹也许通过自身的失败经验而修改了当年对吕夷简的激烈态度。吕、范晚年交欢之说至少不是完全没有根据的。

以上论吕、范之争不过是宋代党争史上的前奏曲，其目的在引出下面关于党争的两大发展阶段的研究：第一阶段始于熙宁变法，终于秦桧执政，而以蔡京时代为其巅峰。这是“国是”法度化下党争的新形态，与以前截然划一界线。关于北宋部分已详于《“国是”考》者，此不重出。本节仅论一般原则，而稍引秦桧时期史事为之说明。第二阶段是朱熹时代的党争，始于孝宗后期，终于庆元党禁。本节即以这一阶段的党争特色及其演变为主体，故考论较详。

二、“国是”法度化下党争的新形态

党争至熙宁变法而彻底激化。以王安石为首的新党和以司马光为中心的旧党不但自始即壁垒鲜明，而且双方的冲突也愈演愈烈。所以宋代党争必以熙宁一朝为划时代的转捩点。为什么会有这一转变呢？我想下面两个原因是最值得重视的：第一、士大夫因学术思想与政治观点不同而形成的内部分化这时已发展到很高的阶段。尽管同抱重建秩序的理想，但无论是关于秩序的具体构思或重建步骤的缓急，各派士大夫之间都存在着严重的分歧。由于熙宁变法是涉及基本体制的全面改革，新旧两党对峙的尖锐化因此也随之而提升到空前的高度。不但熙宁时期如此，元祐时期旧党执政也同样激出进一步的内在分化。关于这一发展，邵伯温曾作如下的观察：

> 哲宗即位，宣仁后垂帘同听政，群贤毕集于朝，专以忠厚不扰为治，和戎偃武，爱民重谷，庶几嘉祐之风矣。然虽贤者不免以类相从，故当时有洛党、川党、朔党之语。洛党者，以程正叔侍讲为领袖，朱光庭、贾易等为羽翼；川党者，以苏子瞻为领袖，吕陶等为羽翼；朔党者，以刘挚、梁焘、王岩叟、刘安世为领袖，羽翼尤众。诸党相攻击不已，正叔多用古礼，子瞻谓其不近人情如王介甫，深疾之，或加抗侮。故朱光庭、贾易不平，皆以谤讪诬子瞻，执政两平之。是时既退元丰大臣于散地，皆衔怨刺骨，阴伺间隙，而诸贤者不悟，自分党相毁。至绍圣初，章惇为相，同以为元祐党，尽窜岭海之外，可哀也。（《邵氏闻见录》卷十三）

邵伯温虽因其父之故，一向尊崇司马光和二程，但此处论洛、蜀、朔三党的分化则尚能持平。在这一段简短的论述中，元祐时期党争活动的密度和强度都充分展现了出来。一方面是执政的旧党全力排除新党领袖于权力中心之外，蔡确、章惇、吕惠卿、曾布等无一不遭贬逐。引文中“退元丰大臣于散地”一语便指此而言。但另一方面，旧党内部同时也在进行着“分党相毁”的争斗。事实上，洛、蜀、朔自始便是三个独立的士大夫组合。在熙宁、元丰时代，三党同以反对派的身份与当权的新党相抗衡，彼此之间的分歧因此掩而未彰；现在从在野转为执政，三派的内部歧见便完全暴露出来了。党争以内外双轨同时并进，这是熙宁以来士大夫政治文化的一个崭新的发展。

第二，党争性质在熙宁变法中发生根本的变化还有一层更重要的原因，即“国是”观念的法度化。我们在《“国是”考》一章中已看到，自熙宁以来，党争基本上环绕着“国是”而旋转，例如：熙宁时期，“新法”取得了“国是”的地位，司马光、文彦博等人反对“新

法”便成为“异论相搅”；哲宗、徽宗两朝定“绍述”为“国是”，因此元祐诸臣都被打成了“元祐奸党”；南宋高宗接受“和”为“国是”。以后，一切反对和议的人也在“动摇国是”的罪名下被斥为“邪党”（秦桧《遗表》中语）。所以离开了“国是”观念，我们便根本把握不住熙宁以后的党争特色。“国是”的观念原是在皇帝与士大夫“同治天下”的要求下出现的，故“国是”必须由皇帝和士大夫“共定”。就此一意义说，“国是”观念获得皇权方面的公开承认，是一件大事；它意味着士阶层的政治地位在宋代达到了前所未有的高度。但“国是”的法度化却也成为党争激化的源头。在士大夫的思想和观点日益纷歧的宋代，“共定国是”虽然是一个十分诱人的理想，在实践中则往往导致更尖锐的对立，其结果是皇帝选取和他政治倾向相同的一派议论，定为“国是”，而压制一切反对派的“异论相搅”。所以神宗与王安石一派共定新法为“国是”，而司马光则尖锐地指出“王安石、韩绛、吕惠卿以为是，天下皆以为非”。更严重的是皇帝既参预了“共定国是”的政治程序，从此便不能不认同于所定的“国是”。所以神宗不因王安石罢相而变更“新法”，高宗也不因秦桧之死而动摇“和议”。关于神宗的部分，前文已详，此处应补叙高宗之例，以资印证。绍兴二十六年三月丙寅诏云：

> 朕惟偃兵息民，帝王之盛德；讲信修睦，古今之大利。是以断自朕志，决讲和之策。故相秦桧，但能赞朕而已，岂以其存亡而有渝定议耶？近者无知之辈，遂以为尽出于桧，不知悉由朕衷。乃鼓唱浮言，以惑众听。至有伪造诏命，召用旧臣；献章公车，妄议边事。朕实骇之……内外大小之臣，其咸体朕意，恪遵成绩，以永治安。如敢妄议，当重寘刑。（《系年要录》卷一七二）

和议出于高宗本人的意志确是事实，但绍兴八年定为“国是”（即诏中所谓“定议”），秦桧和他同党则发挥了关键性作用，其事已详见《“国是”考》中。所以当时高宗曾说秦桧是“国之司命”。（叶绍翁《四朝闻见录·乙集》）今诏书中“但能赞朕而已”一语显系故意淡化。事实上此诏之作仍在秦桧的影响之下，即执行后者《遗表》中“谨国是之动摇，杜邪党之窥觎”那两句话。所以高宗此例更证实了皇帝对于“国是”的认同必须坚持到底。理由很显然：皇帝既参预了“国是”的决定程序，“国是”动摇势将损害皇权的无上尊严。

“国是”既在事实上总是由皇帝和某一派的士大夫所“共定”，因而成为不容“妄议”的最高“法度”，故熙宁以来皇帝便不复能置身于党争之外或之上。这又是宋代政治史上一个重大的变化。为了说明这一点，让我们先引熙宁以前的情况作为对照。熙宁三年七月曾公亮对神宗说：

> 真宗用寇準，人或问真宗，真宗曰：“且要异论相搅，即各不敢为非。”（《续通鉴长编》卷二一三）

这可以代表真宗对党争的态度，即皇帝渊默于上，政事出自宰相，但同时也听由臣下“异论相搅”，以收互相牵制之效。传统的“君道”或“主术”往往论及此义，不待详说。陈亮所记仁宗的一段话恰好可与真宗的态度互相补充。其言曰：

> 臣闻之故老言，仁宗朝，有劝仁宗以收揽权柄，凡事皆从中出，勿令人臣弄威福。仁宗曰：“卿言固善。然措施天下事，正不欲专从朕出。若自朕出，皆是则可，有一不然，难以遽改。

> 不若付之公议，令宰相行之。行之而天下不以为便，则台谏公言其失，改之为易。”（《陈亮集》卷二《中兴论·论执要之道》）

仁宗的话表示他愿意遵守唐、宋以来关于君权、相权与谏权的一般规定，并非新说。但朝廷士大夫“公议”和“台谏公言其失”正是党争的爆发场所。仁宗依循旧轨，故他的君权不曾落在党争的层次上，而是在一个更高的层次上发挥着最后仲裁的作用。以上面所讨论的景祐三年党争而言，仁宗虽当时即贬斥了范仲淹及其支持者，但第二年也罢免了吕夷简的相位。这是他用君权来平衡两党势力的消长。康定元年（1040）五月吕夷简再入相，范仲淹的加职也从天章阁待制迁为龙图阁直学士，史载：

> 初，仲淹与吕夷简有隙，及议加职，夷简请超迁之。上悦，以夷简为长者。既而仲淹入谢，帝谕仲淹令释前憾，仲淹顿首曰：“臣向所论盖国事，于夷简何憾也！”（《续通鉴长编》卷一二七）

这又是仁宗用君权来调解两党领袖之间的个人冲突。这两个例证都说明仁宗置君权于党派之上而未尝陷于党争之中，上引陈亮的传闻之辞确是有来历的。

在真宗与仁宗的对比之下，熙宁以下党争性质的转变更皎然可辨。由于“国是”的法度化，皇权已和士大夫中执政一派的政治主张联成一体，因此无论是皇帝或垂帘听政的太后（如宣仁）都不再有超然于党争之上的余地。从此以后，党争的基本方式便是以宰相为首的执政党，持“国是”之名打击一切反对派。在《“国是”考》中，我们已看到，自神宗以来宰相大体上以“国是”为进退；这一情况在哲宗

绍圣至南宋高宗绍兴（1094—1162）七十年间尤为显著。另一方面，第四章论君权与相权的关系，我们又追溯了王安石的非常相权怎样逐步导致权相的出现；章惇、蔡京和秦桧则可说是最有代表性的三个权相。这两个现象在历史研究中虽可以分别处理，但在实际历史进程中则是一事之两面，根本无从分开。换言之，“国是”法度化之下的相权已预先在施政原则上取得君权的基本认可，因而具有充分的运作自由。宰相作为执政党的领袖不但可以把他的同党安插在朝廷的枢要位置上，而且还拥有自择台谏的权力。关于此中详情，第四章已有所陈述。现在我要引当时人的一句话以资印证。曾布在章惇执政时对哲宗说：

> 人主操柄，不可倒持。今自丞弼以至言者，知畏宰相，不知畏陛下。臣如不言，孰敢言者？（《宋史》卷四七一本传）

曾布奏语无论是否出于扳倒章惇的动机，如本传所推测，客观上它确反映了“国是”法度化下相权的实况，上起王安石，下至秦桧，无不如此。其所以致此者，主要由于“国是”为宰相任用其党人主持朝局提供了合法的基础。这种情况在熙宁变法以前是不可能出现的。下面引两条南宋初年的原始史料，进一步说明相权与朋党的关系。绍兴元年十月乙丑高宗诏曰：

> 党锢之论，自古病之。本朝自章惇、蔡京，首建元祐之党。至崇宁、宣和间，委任一相，则天下人材，不归蔡京，则归王黼之门矣。恭闻太上（按：徽宗）内禅之日，已自悔为奸臣蒙蔽，乃属其大臣，今辅渊圣（按：钦宗），尽用司马光政事。逮朕嗣位以来，遵

> 用太上玉音，追复元祐臣僚官职。我又录用其子孙，亦欲破朋党之论也。方今国削而迫，殊乏贤能干蛊之士，与其图治。而于推择除授之际，尚以蔡京、王黼门人为嫌，似未通变。自今应京、黼门人，实有材能者，公举而器使之，庶几人人自竭，以济艰难之运。（《系年要录》卷四八）

与此诏略同时，侍御史沈与求也说：

> 近世人才，以宰相出处为进退，盖习以成风。今当别人之邪正能否而公言之，岂可谓一时所用皆不贤，而使视宰相为进退哉？（同上，绍兴元年十月庚午条）

这两件文献都是一方面对绍圣以来的党争政治进行检讨，另一方面提出超越党争的建议，意见是完全一致的。就检讨一方面说，诏书基本上承认"国是"法度化之下的相权是"党锢"的祸源：所谓"党锢"，即指章惇、蔡京关于严治"元祐党人"的一系列措施，包括贬逐党人、禁锢其子孙、立奸党碑、禁"元祐学术"等在内。这是执政党全面镇压反对党的最高阶段，其关键即在于朝局已完全操纵在宰相一党的手中。前引曾布的话——"自丞弼以至言者，知畏宰相，不知畏陛下"——恰好在诏书和沈与求的议论中找到了明确的解答。诏书所谓"委任一相，则天下人材不归蔡京，则归王黼之门"和沈与求所谓"近世人才，以宰相出处为进退"同为一针见血之论；从"丞弼"到"言者"都是宰相亲自擢用的，他们如何敢违背宰相的意旨呢？宰相以"国是"为进退，而在位的士大夫则"视宰相为进退"，这便是熙宁变法以后宋代"朋党"政治的基本形态。

关于建议部分，诏书和沈与求也同持用人唯才、不拘党派的原则。但高宗君臣何以此时忽然发此破除朋党之论？这是我们必须探究的问题。绍兴元年九月吕颐浩、秦桧并为左右相，互相排挤，而前者的势力远大于后者。其时绍圣以来的旧"国是"已解体，南宋的新"国是"则尚未成立，正处于新旧交替的政治空隙之中，所以高宗才表现出这一调停党争的倾向。但绍兴八年秦桧取得"国是"的护符而再度入相以后，高宗的观点便退回到哲宗、徽宗的时代了。绍兴九年六月甲子，他竟对秦桧说：

> 朕岂能尽知天下人材，但付之宰相，宰相贤，则贤人皆聚之于朝矣。（《系年要录》卷一二九，又参看绍兴十五年八月甲子条："一相贤，则所荐皆贤。"同书卷一五四；《宋史》卷三八〇《杨愿传》）

这正是元年诏书力图突破的党见。引申沈与求的逻辑，我们未尝不能反诘一句："岂可谓一相所荐皆贤？"但此时高宗全赖秦桧为他执行和议，他已不能不转而支持"国是"法度化下的非常相权了。从此以后秦桧便毫无忌惮地时时用"国是"之名来清除他的政敌；下面两例最有代表性。《系年要录》卷一五二，绍兴十四年十一月癸酉条记：

> 御史中丞杨愿言："遂宁军节度副使藤州安置李光负倾险之资，挟纵横之辨，谄附蔡京，窃位省郎。人伦堕坏，廉耻不闻。方时用兵，迎合干进；及修邻好，阳为应和，以得执政。……去国之日，出险语以激将臣之怒；闻军之兴，鼓愚俗以幸非常之变。人臣如此，国何赖焉。比年以来，犹令子弟亲戚，往来吴越，教人上书，必欲动摇国论（按：《宋史》卷三八〇《杨愿传》作"国

是"）而后已。若非明正其罪，恐海内之患，有不胜言。"先是知藤州周谋者，诱光倡和，其间言及秦桧和议，有讽刺者。积得数篇，密献于桧。桧怒，令言者论之。乃移光琼州安置。

按：李光因反对和议甚坚，早于绍兴十一年十一月五日被安置在藤州。（《宋会要辑稿》，第一百册，《职官》七〇之二四）四年之后秦桧又设下文字狱的陷阱，把他远遣至琼州，但其正式的罪名则是"动摇国是"。

第二例是巫伋。《系年要录》卷一六三，绍兴二十二年四月丙子条载：

端明殿学士签书枢密院事巫伋罢。伋与秦桧居同乡。一日桧在都堂，偶问伋云："里中有何新事？"伋不敢对，徐曰："近有一术士自乡里来，颇能论命。"秦变色谓伋曰："是人言公何日拜相？"伋皇恐而罢。章厦（按：时为御史中丞）闻之，即劾伋阴怀异意，以摇国是；林大鼐（按，时为右谏议大夫）亦奏伋黩货营私。

按：巫伋本是以同乡关系依附秦桧的人，但只因稍有谋取相位的嫌疑，便遭到罢官的惩罚，而主要罪状也是"摇国是"。甚至桧党之人内部倾轧，也援"国是"为借口。绍兴二十三年二月己巳：

吏部尚书林大鼐罢。右正言史才论大鼐"狂躁欺诞，父在而不迎侍。陛下擢宋朴为枢密，大鼐以其出己上，愤然不平。若不亟去，必摇国是"。故大鼐遂罢。（《系年要录》卷一六四）

上面我们已看到，林大鼐一年前曾助秦桧除去巫伋，现在他自己也因“必摇国是”一句推测之辞而出局了。他的罢免必曾得到秦桧的同意，是毫无问题的，至于发动者究竟是谁，则史料不足，已无可考。

从上引事例中，我们可以断定，绍兴八年以后相权及其运作方式基本上又回到了“国是”法度化的轨辙，虽然“国是”的内涵已完全改变了。从党争的角度看，“国是”法度化也带来了宋代政局的根本变化。熙宁以前，士大夫不同朋党争持于下，皇帝则以最后仲裁者的身份调停于上。因此各派在政争中虽互有胜负，起落不定，但大体上成一长期共存之局。即使是在政争中落下风的士大夫，包括个人与集体，也依然保有一定的活动空间，并且随时有复起的可能。熙宁以后则进入一全新的阶段。从此取得“国是”的一派便是党争中全面而彻底的胜利者，而一切持异议的反对派则都成了镇压和打击的对象。由于“国是”是长期性的最高政治纲领，一旦建立之后便很难再撼动它，因此凭借“国是”而执政的一党才能长期盘踞在权力的中心。

三、朱熹时代的党争

以上大致是熙宁至绍兴时代党争的基本形态。下面让我们进一步讨论朱熹时代党争的新发展。这一党争跨越孝宗、光宗、宁宗三朝，而且自始至终，朱熹及其“道学”都是风暴的中心，因此构成了朱熹的历史世界中一个主要部分。为了深一层理解这一阶段党争的特殊性，我们必须从孝宗朝的“国是”问题说起。在《“国是”考》中，我们已看到孝宗初年锐意“恢复”及符离败后摇摆在和战之间的窘状。事实上，孝宗在位二十七年（1162—1189）一直都处于这一困境之中。他

内心渴望改变“国是”，以“恢复”取代“和议”，但现实的困难却逼使他不能不继续维持高宗原定的“国是”。另一方面，他的“恢复”冲动也时时发作；乾道五年相虞允文和淳熙五年相赵雄，便是明证，因为他们两人由于向孝宗作了“恢复”的承诺才取得执政地位的。（《宋史》卷三八三及三九六各本传）

孝宗为什么会陷入这一进退维谷的境地呢？阻止他改易“国是”的最大力量来自退位的太上皇高宗。叶绍翁《四朝闻见录》说：

> 上（按：孝宗）侍光尧（按：高宗），必力陈恢复大计以取旨。光尧曰：“大哥，俟老者百岁后，尔却议之。”上自此不复敢言。（乙集《孝宗恢复》）

高宗死在淳熙十四年（1187）十月，一年多以后孝宗便禅位与光宗了。换句话说，孝宗一朝与太上皇同其终始，根本便不曾有过认真实行“恢复”的机会。高宗死后，叶適曾有一篇很长的《上殿劄子》，论“四难”——“国是之难”、“议论之难”、“人才之难”、“法度之难”；其主旨是希望孝宗改变现状，自“国是”始。这恰好证明高宗生前，没有人敢公开讨论“国是”问题。叶適论“国是之难”有云：

> 建炎未和，则祈请不绝；绍兴既和，则绌损不较；册命行于至尊，陪隶施于宰辅。赖陛下威灵远畅，始得以匹敌往来尔；置不戴之仇而广兼爱之义，自为虚弱，既已久矣。陛下欲尚加回护，阴俟他隙，则愤怒未昭，固不足以激使受命之士；若流涕行诛，显示决绝，而国信所藏，典故具在，亦恐天下之大义，未足以易有司之常守。此则国是之难，一也。（《水心别集》卷一五，收入《叶適集》第三册，北

京，中华书局点校本，1961）

叶適的分析揭示出一个重要的事实：改易"国是"的另一重大阻力来自官僚系统的内部。六十年来的"和议"使朝廷上执行政策的各级官吏（"有司"）养成了一种很深的惰性；一旦变"和议"为"恢复"，他们便不能适应了。这是"天下之大义，未足以易有司之常守"一语的确切涵义。下文论"人才之难"也有一句重要的话，透露出当时官僚系统的特质：

其怀利尚同，毁伤善类，阴塞正路，谋以力据要津者，充满内外。

这是对当时官僚集团结党固权的情况所作的一种描述。但此语并非泛论，其具体指涉正是淳熙十年（1183）执政派所掀起的反朱熹与"道学"的一大风波。以此语为线索，下面我们对孝、光、宁三朝党争试作分析。

《宋史》卷三五《孝宗三》淳熙十年条云：

六月戊戌，监察御史陈贾请禁伪学。

此所禁者即是"道学"，其背景略见以下两条记载。《宋史》卷三九六《王淮传》云：

初，朱熹为浙东提举，劾知台州唐仲友。（按：事在淳熙九年）淮素善仲友，不喜熹，乃擢陈贾为监察御史，俾上疏言："近日道学假名

济伪之弊，请诏痛革之。”郑丙为吏部尚书，相与协力攻道学，熹由此得祠。其后庆元伪学之禁始于此。

同书卷三九四《郑丙传》所论可以与此互足。其言曰：

丙雅厚仲友，且迎合宰相意，奏：“近世士大夫有所谓‘道学’者，欺世盗名，不宜信用。”盖指熹也。于是监察御史陈贾奏：“道学之徒，假名以济其伪，乞摈斥勿用。”道学之目，丙倡贾和，其后为庆元学禁，善类被厄，丙罪为多。

《宋史》编者偏袒朱熹，世所共知，所以我们不必重视其中褒贬的语言。但透过语言层次，其中事实仍大致可以辨识。以此两条记事较之上引叶適论“人才之难”之言（也是偏袒朱熹的），则叶语字字都有着落，这是很明显的。此处可注意的是，王淮及其同党打击朱熹的方式依然师法蔡京禁锢元祐党的故智，即运用“国是”法度化下的非常相权镇压异论。《宋史》说它为后来的庆元党禁开路，这是有根据的论断。关于王淮执政集团的政治性格，且留待后论。现在让我们接着考察孝宗晚期第二次反“道学”的事件，因为叶適在撰写《上殿劄子》的第二年（淳熙十五年），自己也直接参加了关于“道学”的党争。

叶適在《辩兵部郎官朱元晦状》中首先陈述案情如下：

臣窃见近日朱熹除兵部郎官，未供职间，而侍郎林栗急劾去之，士论骇怪，莫测其故。盖熹素有文学行谊，居官所至有绩，因王淮深恶之，遂不敢仕。陛下差熹江西提刑，使之奏事，熹趑趄辞避，终未敢前。淮既罢去，陛下趣熹入对，用为郎官，人知

陛下进熹有渐，无不称庆，忽为栗诬奏逐去，众议所以汹汹不平。臣始疑之，以为栗何故至此，得非熹果有罪，外人不能知，而栗独得其实以告陛下也？暨栗劾奏熹文字传播中外，臣始得以始末参验，然后知其言熹罪无一实者，特发于私意而遂忘其欺尔。

在逐条驳斥之后，他最后特别指出：

凡栗之辞，始末参验，无一实者。至于其中"谓之道学"一语，则无实最甚。利害所系，不独朱熹，臣不可不力辩。盖自昔小人残害忠良，率有指名，或以为好名，或以为立异，或以为植党。近创为"道学"之目，郑丙倡之，陈贾和之，居要津者密相付授，见士大夫有稍慕洁修，粗能操守，辄以"道学"之名归之。以为善为玷阙，以好学为过愆，相为钩距，使不能进，从旁窥伺，使不获安。于是贤士惴栗，中材解体，销声灭影，秽德垢行，以避此名，殆如吃菜事魔，影迹犯败之类。往日王淮表里台谏，阴废正人，盖用此术。……栗为侍从……而更袭用郑丙、陈贾密相付授之说，以道学为大罪，文致语言，逐去一熹，〔固未甚害。〕自此游辞无实，谗口横生，善良受祸，何所不有！……诚不可不预防，不可不早辨也。（见《水心文集》卷二，《叶適集》第一册）

叶適此段所论把林栗淳熙十五年攻击"道学"一案和五六年前王淮所主持的反"道学"运动联系了起来，并着重点明其对象并不限于朱熹一人，而扩大到一切与朱熹气类相近的士大夫。上引之文，在"逐去一熹"之下，原有"固未甚害"四字，见《宋史·林栗传》（卷三九

四）及李心传《建炎以来朝野杂记》（乙集卷七《叶正则论林黄中》条）。此四字甚关重要，表示他不是为朱熹一人辨冤，故为补出。但这不止是叶適一个人的看法。《宋史》卷三八九《尤袤传》云：

> 方乾道、淳熙间，程氏学稍振，忌之者目为道学，将攻之。袤在掖垣，首言："夫学者，尧、舜所以帝，禹、汤、武所以王，周公、孔、孟所以设教。近立此名，诋訾士君子，故临财不苟得所谓廉介，安贫守分所谓恬退，择言顾行所谓践履，行己有耻所谓名节，皆目之为道学。此名一立，贤人君子欲自见于世，一举足且入其中，俱无得免，此岂盛世所宜有？愿徇名必责其实，听言必观其行，人才庶不坏于疑似。"孝宗曰："道学岂不美之名，正恐假托为奸，使真伪相乱尔。待付出戒敕之。"袤死数年，（韩）侂胄擅国，于是禁锢道学，贤士大夫皆受其祸，识者以袤为知言。

考之袤本传，他兼权中书舍人（即所谓"在掖垣"），事在淳熙十四年权礼部侍郎之后，则向孝宗陈辞当在淳熙十五年，正与叶適《辩状》相先后。这里最可注意的是尤袤也同样认为反"道学"运动的网撒得很宽，一切洁身自好而又"欲自见于世"的"士君子"几乎都笼罩在内了。叶適和尤袤虽与朱熹气类相近，但并不是《宋史·道学传》中的人物；他们以目击的证人身份发言，其真实性是很高的。根据他们的证词，反"道学"运动绝不能仅仅看作是思想上的冲突，它同时也掩藏了一个持久而广泛的党争。

从淳熙十年（1183）王淮执政集团开始发难，中间经过淳熙十五年（1188）林栗的继起攻击，下至庆元二年（1196）正式禁"伪学"，反

"道学"运动先后持续了十几年。这三次反"道学"活动并不是孤立的突发事件，而是一环套着一环的。林栗"袭用郑丙、陈贾密相付授之说"，叶適已明白指出；而前两次的反"道学"事件又同对庆元"伪学"之禁发生了决定性的影响。关于郑丙、陈贾的影响，上引《宋史》《王淮传》与《郑丙》传已两度言之，毋须再论。至于林栗的影响，李心传在《叶正则论林黄中袭伪道学之目以废正人》条末云：

> 其后伪学之禁，实权舆于此。(《建炎以来朝野杂记》乙集卷七)

这是很可信的论断，而且恰可与上引《尤袤传》的末句互相证发。总之，这一系列的连环发展构成了一个整体的反"道学"运动。但是我们为什么可以说这个运动的背后隐藏了一场广泛的"党争"呢？这是下面必须深入探究的问题。

通孝、光、宁三朝而论，朝廷上的士大夫隐然存在着反对"道学"和支持"道学"两大壁垒，而一以朱熹为其枢纽人物。樵川樵叟《庆元党禁》开篇即列有两张名单：第一张是"首末伪党共五十九人"(包括朱熹在内)；第二张是"秀岩李心传朝野杂记所编攻伪学人"，共三十六人。考之《朝野杂记》，"伪党"五十九人也本之甲集卷六《学党五十九人姓名》条，姓名、分类与次第大致相同，偶有一二字之小异而已。(如詹体仁之姓《杂记》作"张"，因体仁早年"后其舅张氏"，见《水心文集》卷一五《詹公墓志铭》)第二张名单反而不见于今本《杂记》甲、乙两集。按张端义《贵耳集》卷上淳祐元年(1241)序云：

> 秀岩李心传先生……曰："余有《朝野杂录》，至戊、己矣，

借此以助参订之阙。”

则《杂记》在甲、乙之后续成四集，生前且已流传，但未刊行耳。樵川樵叟《庆元党禁》撰于淳祐乙巳（五年，1245），当是取之后四集稿本无疑。这两张名单既有可靠的来历，便恰好为上述两大壁垒的分野提供了具体的人证。朱熹自孝宗以来的政治关系大致已在这两张名单中显露了出来。祖朱和攻朱的两方，上自宰执，下至一般士人，无不包括在内；这不但是名符其实的党争，而且规模之大与持续之久，在南宋是仅见的。

这两张名单当然远不够完整，而且其中个别的人也还有进一步分析的必要。举例言之，第一张“伪党”名单是以庆元党禁时尚生存者为限，早期支持或推荐过朱熹的宰执并不在内。举其著者，如乾道五年任左相的陈俊卿（《宋史》卷三八三）、淳熙二年以首位参知政事行相事的龚茂良（同上，卷三八五）、淳熙五年任右丞相的史浩（《四朝闻见录》丙集《史文惠荐士》）等都因已故而未涉入庆元党禁。即使在庆元初年为朱熹辩护的参知政事谢深甫，也因为别有背景而不在“伪党”名单中。（《宋史》卷三九四）至于“攻伪学”的名单中，许及之在淳熙时代是支持朱熹的人（见后），但晚节“谄事韩侂胄”，完全改变了政治立场。（《宋史》卷三九四）又如傅伯寿曾从游朱熹于武夷，但庆元元年十二月逐朱熹则是由他草制词并加以讥诮。不用说，傅伯寿大概是为了保全中书舍人的职位，而未必出于反朱熹及“道学”的动机。《四朝闻见录》丁集《庆元党》条云：

庆元六年，公（按，朱熹）终于正寝。郡守傅伯寿以党禁不以闻于朝，犹遣人以赙至，其家辞焉。

同条之末且记真德秀后来从傅伯寿处“尽传公（朱熹）之业”。这样看来：傅伯寿究竟应该放在哪一张名单中恐怕也不是容易断定的问题。上述名单尽管存在着这些微妙的问题，但毕竟对环绕着朱熹和“道学”的党争指示了一条探索的门径。

但名单仅是说明党争的静态方面，其动态则必须从双方的互动中求之。真德秀《刘（光祖）阁学墓志铭》记刘光祖在光宗即位时任殿中侍御史的情况云：

> 是时道学朋党之论浸兴。凡娼疾善类者，概加以此名；前后绌逐相继。公极言其弊。

刘光祖的奏论甚长，不能备引，其最有关系的一段话如下：

> 臣从远方来，误玷班列，去来之间，今已一纪。……臣始至时，虽间亦有议贬道学之说，而实未睹朋党之分。中更外艰，去国六载，已忧两议之各甚，每恐一旦之交攻。逮臣复来，其事果见。因恶道学，乃生朋党；因恶朋党，乃罪忠谏。嗟乎！至于以忠谏为罪，则其去绍圣几何？（《真文忠公文集》卷四三，按，引文曾与《刘德修论道学非程氏之私言》互校，略有改定。见李心传《道命录》卷六）

按：《宋史》本传（卷三九七）记光祖初召对在孝宗淳熙五年（1178），下逮十六年二月光宗受禅（1189），恰足一纪。可知朝廷上有人“议贬道学”已始于淳熙五年之前。但他在绍熙元年重来时，王淮集团与林栗反“道学”的两次高潮已经发生过了，而朝廷上两党之争则仍未息止。否则他便不会首先论及“道学朋党”的问题了。

现在我要引几条当时的史料来印证刘光祖的看法。淳熙十五年十一月朱熹在《戊申封事》中，借林栗攻击“道学”的事，提出他对反“道学”士大夫的分析。他说：

> 一有刚毅正直、守道循理之士出乎其间，则群讥众排，指为“道学”之人，而加以矫激之罪；上惑圣听，下鼓流俗。盖自朝廷之上以及闾里之间，十数年来，以此二字禁锢天下之贤人君子，复如崇（宁）、宣（和）之间所谓“元祐学术”者。排摈诋辱，必使无所容措其身而后已。（《文集》卷一一）

这短短几句话包括了许多重要的内容。第一，他说反“道学”运动进行了“十数年”，正与刘光祖之言相合，即淳熙初年已经开始。第二，“道学”两个字确不是专指程、朱学派，而扩大到一切与朱熹气类相近的士大夫。这又证实了前引尤袤、叶適等人的话。第三，朱熹以当时借“道学”之名“禁锢天下贤人君子”与蔡京之镇压“元祐学术”相比，这是针对着淳熙十年“禁伪学”一事而说的。我在前面指出，王淮执政集团师法蔡京故智，其根据即在此。这次“伪学”之禁虽远不及蔡京时代那样严厉，但在政治上仍产生了一定的实效，其证见后。第四，当时反“道学”的气氛弥漫，上起“朝廷”，下及“闾里”，这是一个很可注意的现象。朱熹的话并未夸张，楼钥有一篇奏议，题曰：《论道学朋党》，恰可为证。此奏题下有注云：“任宗正丞日上。”考《宋史》卷三九四本传，楼钥由宗正寺丞出知温州，在周必大任宰相时，则此奏大约作于淳熙十五年六月林栗攻朱熹与“道学”之后。其文略曰：

> 比年以来，曰执中、曰克己、曰谨独、曰正心诚意，往往有所讳而不敢言。人主躬行此道于上，而士大夫反讳言于下。试考之十数年间章奏，无虑千万，未闻以一语及此，而又相戒以毋言。……圣世乃有此风，何耶？故凡士之端谨好修、谈论经礼者，一切指之以为“道学”；小则讥笑，大则折辱，又甚则疾之如仇。士之遭此，其间盖亦有以自取，然而俱为士大夫，由学以进……而何相疾之甚也。（《攻媿集》卷二〇）

此奏所透露的反“道学”的具体表现，是我们以前不知道的：在淳熙时期，朝臣不但在章奏中往往不敢提到道学家常用的经典语词如“克己”、“正心诚意”之类，而且私下还“相戒以毋言”。这一情况的造成只能有一个解释，即士大夫一涉“道学”嫌疑，他的政治前程便会受到很严重的负面影响。这话即使有所夸张，但至少透露出淳熙一朝当权派中极端敌视“道学”者大有人在。至于“道学”一名所指已无限扩大，楼钥的话又与叶適、尤袤、刘光祖、朱熹诸人完全一致，则这一事实的确定性更不可动摇了。但“士之遭此，其间盖有以自取”一语最可见楼钥之论客观，超越了当时“君子”、“小人”的道德二分法。关于这一点，留待下文再说，暂不多及。

光宗绍熙元年（1190）周南在进士对策中也论及“道学朋党”，可与楼钥之论相足，其言曰：

> 古人同天下而为善，故得谓之“道学”，名之至美者也。小夫谮人，不能为善而恶其异己，于是反而攻之，而曰：“此天下之恶名也。”陛下入其说，而抱材负学之士以“道学”弃之矣。恶名既立，争为畏避，迁就迎合，扫迹灭影，不胜众矣。小人谮

夫犹不已，又取其不应和、少骂讥者，亦例嫌之曰："我则彼毁，尔奚默焉！是与'道学'相为党尔。"陛下又入其说，而中立不倚之士以"朋党"不用矣。举国中之士，不陷于"道学"，则困于"朋党"矣。（叶適《水心文集》卷二〇《周君南仲墓志铭》，《叶適集》第二册。按周南原文甚长，见《山房集》卷七，第十二章将有详论）

此策在林栗攻"道学"两年之后，但反"道学"的争执似乎仍在激化中，以致士大夫已无保持"中立"的余地；谁不加入"骂讥"的行列，谁便会被指为"道学"的"朋党"。这又比楼钥所描绘的情况严重多了。这一两极化的发展使我们认识到四五年后的"庆元党禁"绝不是偶发或突发的政治事件。楼、周两人在学术思想上与程、朱一系的道学并无渊源，但最后同列名"庆元党"五十九人之中。这个事实的本身便是党争两极化的最好说明。所以我们必须紧接着讨论上文提到的士大夫两大壁垒分化的问题。

大体言之，这两个壁垒的分野至淳熙时代已越来越表面化，而朱熹在政治上的进退则成为双方争执的一个主要信号。朝廷上一派士大夫极力要把朱熹引进权力的中心，另一派却使尽一切手段把他排拒于外。下面两个淳熙初期的事例可以说明这个情况。《宋史》卷三八五《龚茂良传》云：

宣谕奖用廉退，茂良奏："朱熹操行耿介，屡召不起，宜蒙录用。"除秘书郎。群小乘间谗毁，未几，手诏付茂良，谓"虚名之士，恐坏朝廷"。熹迄不至。

考之王懋竑《朱子年谱》（卷二上）淳熙三年六月"授秘书省秘书郎"

条引旧谱有云：

> 时权幸群小乘间谗毁，会有言虚名之士不可用者，乃因其再辞，即从其请。

所谓“权幸群小”指孝宗亲信曾觌、王抃及宦官甘昪等人，见《宋史》各本传（卷四七〇《佞幸》及卷四六九《宦者四》）。朱熹一贯反对孝宗信任“近习”，屡见于《封事》与《奏劄》中，这些“权幸”不愿意他能接近皇帝，是必然的。但旧谱中“会有言虚名之士不可用者”一语则更值得注意，因为这个“言者”必是士大夫无疑；孝宗手诏即采用其说。我们很有理由相信当时反对朱熹入朝的士大夫和“权幸”集团之间互有默契。《宋史》（卷四六九）甘昪本传说：

> 时曾觌以使甥领京祠，王抃以知閤门兼枢密都承旨，昪为入内押班，相与盘结，士大夫无耻者争附之。

这正是龚茂良以首参行相事时期（淳熙二年至四年）的事；而且茂良最后也是被曾觌排挤出去的。第二例则发生在两年以后。淳熙五年八月朱熹差知南康军，王懋竑引旧谱云：

> 宰相史浩必欲起之，或言宜处以外郡。于是差权发遣南康军事，兼管内劝农事。（《朱子年谱》卷之二上）

此“或言”又出于反对派士大夫的精心设计。宋代权力集于朝廷之上，故党争中失败者往往外遣，甚至放逐。现在反对派不能阻止史

浩起用朱熹，但却能以“宜处以外郡”为理由把他挡在权力中心圈之外。试将这两个例子和稍后反“道学”运动联系起来，我们便不难看出反对派士大夫怎样千方百计不让朱熹进入权力核心了。总之，分析到最后，朱熹或进或退象征了两大壁垒的权力消长。但这并不表示朱熹一人的进退在政治上有何重大关系，而是因为朱熹已成为一个具有号召力的代表性人物，其个人的出处往往牵涉到一大批气类相近的士大夫的共同行动。《四朝闻见录》载：

> 淳熙五年三月，史文惠浩既再相，急于进贤如初。朱文公熹、吕公祖谦、张公栻、曾氏逢辈，皆荐召之。朱公熹不仕几三十年，累征不就，于是文惠勉以君臣之义，即拜诏。（丙集《史文惠荐士》条）

但王懋竑《朱子年谱》淳熙六年正月条论此事引旧谱云：

> 东莱（吕祖谦）屡书勉行，南轩（张栻）亦谓须一出为善；虽去就出处，素有定论，然更须斟酌消息，勿至已甚。苟一向固拒，则上之人谓贤者不肯为用，于大体却有害也。先生至是始有行意。（卷之二上参看《东莱别集》卷八《尺牍二·与朱侍讲》第二十一书）

可知朱熹这次终于接受南康之命不仅由于史浩“勉以君臣之义”，而且更由于志同道合者的敦促。他们这一批人集体进入政府自然对反对派构成了威胁，因为原有的权力世界势必发生动荡。所以孝宗淳熙三年手诏中“虚名之士，恐坏朝廷”八个字，相当准确地表达了反对阵营的疑虑心理。

前面已指出，淳熙十年至庆元初年先后三次反"道学"运动并不是孤立的突发事件，而是环环相套的一系列的发展。冲突的双方虽没有固定的成员和有形的组合，但隐然形成了两个互相争持的士大夫壁垒。现在看到淳熙三年和五年的两个例子，我们可以进一步推断，这两大壁垒的对立早在淳熙十年之前便已开始了。这一推断建立在三个根据上面：第一，据上引朱熹和刘光祖的说法，政治上反"道学"的风气起源于淳熙初年。这是两位当事人的证言，必须予以重视。第二，孝宗手诏中"虚名之士"得之于朱熹的政敌之口；这四个字与淳熙十年陈贾所谓"假名济伪"和郑丙所谓"欺世盗名"在意义上是可以互通的，仅有隐显之别而已。何况在前引《宋史·尤袤传》中，孝宗又说过这样一句话：

道学岂不美之名，正恐假托为奸，使真伪相乱尔。

在这句话中他对"虚名之士"的涵义作了进一层的发挥。

但最重要的是下面要讨论的第三点根据。淳熙十年以下三次反"道学"运动虽然表面上都以"禁伪学"为号召，其实则关系学术思想的争议者甚少。深一层观察，每一次"禁伪学"的真正目的都是为了阻止朱熹及其同类的士大夫进入权力核心。就这一点说，这三次的"明争"和前面两次"暗斗"完全是一脉相承的，本质上并无不同。兹略引史实以为说明。关于淳熙十年王淮执政集团打击朱熹的事件，李心传《道学兴废》条中引陈贾上疏之言曰：

近日缙绅有所谓道学者，大率假其名以济其伪。望明诏中外，痛革此习，每于除授听纳之际，考察其人，摈斥勿用。（《建

炎以来朝野杂记》甲集卷六）

此疏用意十分明显，即从中央到地方（中外）全面封杀所谓“道学”士大夫（缙绅）的仕进之路。可见这次“禁伪学”既非专为对付朱熹一人，也非着眼于程、朱一系学术思想的传播，而是要把所有“道学”型的人排除于权力世界之外。如果“禁伪学”仅仅是一纸空文，并未付诸实施，我们仍可以不予重视。但我们恰好找到了“禁伪学”曾在全国范围内发生实际效力的证据。叶適在《赵公（善悉）墓志铭》中记赵善悉：

> 在江西，荐许中应、李肃，皆善士，时所谓伪学，畏不敢举者也。（《水心文集》卷二一）

又考之《墓志铭》，赵善悉知江州出于丞相王淮的任命，则此事必在淳熙十年六月陈贾“请禁伪学”之后不久。所荐许、李二人事迹尚待再考，但这条史料充分证明了当时一般地方官对于稍涉“伪学”之嫌的人是“畏不敢举”的。叶適特笔大书此事正因为这是难得的例外。

关于以下两次反“道学”之举，李心传《道学兴废》条也提供了重要的历史背景，兹摘其最相关之语于下：

> 周洪道（必大）为集贤相，四方学者，稍立于朝。会晦翁除郎，以疾未拜，而林侍郎栗劾其欺慢，且诋道学之士，乃乱臣之首，宜加禁绝。林虽罢去，而士大夫讥贬道学之说迄不可解，甚至以朋党诋之，而邪正几莫能辨。至绍兴（按：“兴”是“熙”之误）末赵子直（汝愚）当国，遂起晦翁侍经筵，而其学者益进矣。晦翁

侍经筵数十日而去位，子直贬。永州何参政澹为中执法，复上去道学之章。刘枢密德秀，在谏列又申言之，于是始有伪学之禁矣。

这段记事中，最值得注意的有两点：第一，周必大为宰相时（淳熙十四年至十六年，1187—1190）“四方学者，稍立于朝”；第二，赵汝愚当国时（绍熙五年至庆元元年，1194—1195），不但朱熹入朝为焕章阁待制兼侍讲，而且“其学者益进矣”。在反对阵营中人的眼里，周必大与赵汝愚将朱熹和大批“学者”引入权力中心圈自然是绝大的危机，直接威胁到他们现有的地位和未来的前程。反“道学”的运动一次比一次激烈而深化是必然的结局。无独有偶，叶適在这一方面又为我们保存了第一手的史料，恰可与李心传的记述相印证。他在《李公（祥）墓志铭》中说：

悲夫！祸所从来远矣。世方绌道学，而柄路艰用材。周丞相（必大）执政久，士多貌若愿，不心与也。忮者已怨，相与去逐，喜曰：“道学散群矣！”赵丞相（汝愚）特用材锐甚，清官重职，往往世所标指谓道学者。忮者尤怨。幸其有功，生异起说，枝连叶缀，若组织然。谤成而赵公亦逐，则又喜曰：“道学结局矣！”（《水心文集》卷二四）

李祥与叶適都名列“庆元党籍”之中，后者在二十多年后（《铭》撰于嘉定十三年，1220）追忆当时亲历的两幕党争的悲剧，似乎余痛犹在。文中所述对周必大、赵汝愚“忮”、“怨”之“士”都是反“道学”壁垒中人；他们才是把周、赵二相驱逐下台的原动力。“道学散群

矣！”“道学结局矣！”二语不但透露了他们的动机，而且更反映了合谋成功后的兴高采烈。反“道学”运动是两个互相对峙的士大夫壁垒之间的长期冲突，上引叶適和李心传的两段文字为这一推断提出了坚强的根据。

自淳熙至庆元，两大政治壁垒之间不断发生以朱熹的出处为导火线的“暗斗”与“明争”。在深入分析了其中五次的冲突之后，我们现在可以对这两大壁垒的性质作一初步推测了。就我所接触到一切史料作一整体性的观察，我判定反“道学”壁垒基本上是由职业官僚型的士大夫构成的。他们大体上安于现状，即叶適论“国是之难”中所说的“有司之常守”。朱熹对于这一型的士大夫曾有一段客观而生动的描述，他说：

> 今世士大夫惟以苟且逐旋挨去为事，挨得过时且过。上下相咻以勿生事，不要十分分明理会事，且恁鹘突。才理会的分明，便做官不得。（《朱子语类》卷一〇八《论治道》）

此条是沈僩所记，乃朱熹晚年语，所谓“今世”大致包括淳熙至庆元时代。他在淳熙十五年《戊申封书》中也说及士大夫风俗，其言曰：

> 大率习软美之态，依阿之言，而以不分是非、不辨曲直为得计。下之事上，固不敢稍忤其意；上之御下，亦不敢稍咈其情。惟其私意之所在，则千涂万辙，经营计较，必得而后已。

两者相较，大端吻合，不过一为白描，一寓道德谴责而已。

另一方面，朱熹及“道学”型士大夫则是北宋新儒学的直接继承

者：他们不但继续关心“治道”，而且依然念念不忘重建理想的秩序。不过处于后王安石时代，又置身于偏安的局面，他们所争的“国是”已不再是如何变法改制以“回向三代”，而是怎样先整顿好内部，然后再进而图“恢复”问题了。但他们终不肯苟安于现状，虽在极端困难的情况下，仍力求有所作为，以“自见于世”（尤袤语）。绍熙五年八月朱熹应宁宗之召，途中门人刘黻来见，问曰：“先生此行，上虚心以待，敢问其道何先?”朱熹答曰：

> 今日之事，非大更改，不足以悦天意、服人心。必有恶衣服、菲饮食、卑宫室之志，而不敢以天子之位为乐，然后庶几积诚尽孝，默通潜格，天人和同，方可有为。其事大，其体重，以言乎辅赞之功，则非吾之所任；以言乎启沃之道，则非吾之敢当。然天下无不可为之时，人主无不可进之善。以天子之命召藩臣，当不俟驾而往。吾知竭吾诚，尽吾力耳。外此非吾所能预料也。（王懋竑《朱子年谱》卷四上）

在这段话中，我们仿佛又看到了王安石的影子，虽然只是一个淡淡的影子。这种“大更改”的抱负断然是和职业官僚“得过且过”、“勿生事”的心态互不相容的。而且诚如朱熹所言，职业官僚型士大夫往往对于一己的得失看得很重，“千涂万辙，经营计较，必得而后已”。他们对于惯用道德语言的“道学”型士大夫自然会产生深刻的抗拒心理，更不愿意看到所谓“道学之徒”进入权力核心。这两大壁垒的最后冲突可以说是无法避免的。

但是我必须紧接着对我的论点作三点澄清。第一，我将淳熙以来士大夫两大壁垒分别系之于“道学”型和职业官僚型仅仅是一个大体

的判划，其着眼点在于抉出双方在权力世界中冲突的主要根源。职业官僚型的意义比较明确，不用再说；“道学”型则取当时流行的最广义，不可与儒学史上“道学”的用法相混。第二，这一判划与当时“君子”与“小人”的二分法并不相应。尽管由于引用原文之故，价值色彩无从完全消除，但我必须郑重指出，此处“道学型”与“职业官僚型”都是现象描述语，不涵任何价值判断。以两大壁垒中个别成员言，我们尤其应避免传统的成见，以为“道学”型在品质上必高于官僚型。凡涉及个人的制行，只有可靠的传记资料才能提供判断的根据；资料不足，则惟有阙疑。第三，关于两型士大夫的分野，历史研究中的宏观角度必须与微观角度加以区别。上面以“道学”型与职业官僚型划分两大壁垒是从宏观角度所作的历史建构。但这一宏观建构并不假定反“道学”壁垒中的每一个成员都符合职业官僚的理想型，或“道学”（广义）壁垒中的每一个成员都符合所谓“道学之徒”的理想型。它也不假定两大壁垒中的个别成员永远不改变立场。我们可以完全承认，通过微观的检视，纯“道学”型或纯职业官僚型的个人在朱熹的历史世界中也许根本不存在。关心“治道”与追求“仕宦”是当时士大夫政治文化中两个基本成分，一属理想，一属现实。因此几乎无人不二者兼具，不过比重各有不同而已。只有在二者绝不可得兼的情况下，直接卷在政争中的个别士大夫才必须作出选择。而且选择也不是一次性的，个人由于种种不同的考虑，随着形势的推移而改图易辙的，其事也屡见不鲜。叶绍翁记宁宗一朝党禁前后两大壁垒中人互相易位的趣闻，略云：

> 当文公（朱熹）之向用也，其门人附之者众。及党议之兴，士之清修者，深入山林以避祸，而贪荣畏罪者，至易衣巾、携妓

女于湖山都市之间以自别。虽文公之门人故交，尝过其门，凛不敢入。……嘉泰之间（1201—1204），为公之类者已幡然而起。至嘉定之间（1208—1224），偶出于一时之游从，或未尝为公之所知者，其迹相望于朝，俗谓"当路卖药绵"。临安售绵率非真，每用药屑以重之，故云。（《四朝闻见录》丁集《庆元党》条）

这也可以说是永恒的普遍人性，古今皆然。上引两大壁垒中人互相指责的种种说词，都同样在这段记述中获得了不同程度的证实。但是微观研究尽管可以加深我们对于历史事象的复杂性的认识，却毕竟不能取代宏观观察的作用。自淳熙以来士大夫两大壁垒的持续争斗是一个无可否认的历史事实。但这一事实并不是仅仅通过个人关系的微观分析便能得到充分的理解，更不是"君子"、"小人"之类的传统范畴所能说明。如果要寻求一个史学上可以接受的解释，我们的目光便不能不转向当时政治文化中超个人的力量。宏观层面的透视在这里是不可缺少的。

四、王淮执政与党争的关系

但是为了进一步证实上述关于两个壁垒的分野及其性质的推断，最后我们又必须回到微观层面的分析。如果冲突的主要起因在于一方面职业官僚的领导集团只求"得过且过"，保持现状，而另一方面，"道学"型士大夫则主张打破"苟安"，进行一番"大更改"，那么我们便不能不解答下面这个吃紧的问题：士大夫群中有此"无为"和"有为"的两派分化自孝宗即位起已然（以前姑不论），为什么这个冲突一

直要延迟到孝宗晚期才激化为广泛的党争呢？下面试对这个问题作一简要的说明。《朱子语类》卷一二七《本朝一·孝宗朝》云：

> 因论寿皇（孝宗退位后尊号）最后所用宰执，多是庸人。如某人，不知于上前说何事。可学云："某人却除大职名，与小郡。又有被批出与职名外，恁却是知他不足取。"曰："寿皇本英锐，于此等皆照见。只是向前为人所误，后来欲安静，厌人唤起事端，且如此打过。至于大甚，则又厌之。正如恶駿马之奔踶，而求一善马骑之；至其驽钝不前，则又不免加以鞭策。薛补阙曾及某人。寿皇云：'亦属以意导之而不去。'（下略）"

但我们首先应考定文中的"某人"是谁，然后才能着手讨论。考《宋史》卷二九六《王淮传》云：

> 上章力求去，以观文殿大学士判衢州。

此即所谓"除大职名，与小郡"。可知"某人"即是王淮。同书卷三九七《薛叔似传》：

> 时仿唐制，置补阙、拾遗，宰臣启，拟令侍从、台谏荐人，上自除叔似左补阙。叔似论事，遂劾首相王淮去位。

可知《语类》中薛补阙即薛叔似，则"某人"为王淮更无可疑。以"道学"为题目而展开的党争正是王淮执政时期的一个重大事件；对这段《语类》略作疏证便大致可以解答上述的问题。

李心传在宁宗嘉泰二年（1202）论《中兴宰相久任者》指出：

> 中兴宰相二十九人，自秦申王（桧）外，在位逾三年者八人而已。王鲁公（淮）淳熙八年（1181）相，十五年（1188）罢，凡七年。（《朝野杂记》甲集卷九）

以下举专属孝宗朝宰相久任者尚有虞允文（乾道五年—八年，1169—1172）和赵雄（淳熙五年—八年，1178—1181）两人，皆三年。这是一个极可注意的现象。孝宗自初受禅起，便以“屡易相”著称，其基本原因则在“国是”的摇摆不定。（见《“国是”考》中引《宋史·王质传》）后来宰相任期大致也以一年左右为常（详见《宋史》卷二一三《宰辅表四》）。上面已指出，孝宗在位二十七年都生活在太上皇（光尧）的阴影之下。他表面上一直遵守着高宗所定的“国是”——“和议”，但心中却始终筹划着怎样重定“国是”——“恢复”。王质在隆兴元年（1163）说：“夫宰相之任一不称，则陛下之志一沮”；这句话事实上概括了孝宗一朝的全部。虞允文和赵雄两人能各有三年任期，是因为他们都曾向孝宗许诺，全力为“恢复”计划作准备。这是比较容易理解的。但何以王淮独能在相位至七年之久，成为孝宗朝的惟一异数？要解开这个谜团，我们只有从两方面着手：孝宗此一阶段的心理转变和王淮作为当时职业官僚群领袖的特质。

在上引《语类》中，朱熹已指出孝宗此时“欲安静，厌人唤起事端，且如此打过”。现在让我们略引资料，阐明朱熹的观察，并推测这一转变是什么时候开始的。罗大经在《中兴讲和》中说：

> 孝宗初年，规恢之志甚锐，而卒不得逞者，非特……财屈兵

弱未可展布，亦以德寿（太上皇）圣志主于安静，不思逵也。厥后蓄积稍羡，又尝有意用兵……后打算只了得十三番犒赏，于是用兵之意又寝。（《鹤林玉露》丙编卷四）

孝宗“恢复”之志不能实现主要受阻于太上皇，这一点与前引叶绍翁之说相合，下面将进一步分析。但罗大经指出“财屈兵弱”两项客观因素也是非常重要的。虞允文执政期间屡欲引张栻为同道，共图“恢复”，但他不肯附和，反而向孝宗说：

“臣窃见比年诸道亦多水旱，民贫日甚。而国家兵弱财匮，官吏诞谩，不足倚仗。正使彼实可图，臣惧我之未足以图彼也。”上为默然久之。（朱熹《右文殿修撰张公神道碑》，《文集》卷八九；杨万里《张左司传》，《诚斋集》卷一一六所述略同）

可见“财屈兵弱”确构成了孝宗“恢复”宏图的重大阻力。考之《宋会要辑稿》：

乾道元年五月六日臣僚言：窃闻近者户部当诸军宣限之日，而帑藏空乏，无可支散，遂致展移日限，旋行申请，而后仅解目前之急。其亦可谓迫矣。（《食货》五六之四九）

又乾道七年三月七日条云：

上语宰执，语及户部财赋，且曰：“所借南库四百万缗，朕屡以语曾怀，不知有甚指准拨还?”虞允文奏曰：“户部不过指准

折帛钱耳。今岁除江上截拨外，约收四百万缗，将来仅了得月中支遣，岂复有余，以偿旧欠？”梁克家奏曰：“旧欠且未敢言，今左帑无三两之日储，大段急阙，不可支吾。”（同上《食货》五六之五五）

第二段所言“南库”，应稍作解释：此即南宋太府寺中的“左藏南库”，其前身是“椿管御前激赏库”，由侍从官提领。（《宋史》卷一六五《职官志五》）这是皇帝个人直接控制的财库，与户部之为国家财政机构不同。（此制沿自汉代少府与司农之分划）所以孝宗关心户部向南库所借四百万缗何时可以归还。这两条史料完全证实了张栻的“财匮”二字是当时实况的反映。（参看梅原郁《宋代の内藏と左藏》，《东方学报》四二卷，1971年，页127—176）考之朱熹所撰《神道碑》，张栻召见事在乾道七年，孝宗自己对财政状况了如指掌，难怪他“默然久之”了。由此推断，罗大经所云“蓄积稍羡，又尝有意用兵”只能是淳熙初年的事，或即在赵雄执政时期。但经过仔细计算之后，库存尚不足为“犒赏”之用，孝宗只好暂时打消了“恢复”的念头。张栻、朱熹、叶適等其实都是热心于改变“国是”的人，不过鉴于符离之败，他们也都变得谨慎了。在军事与经费俱无充分准备的情况下，他们是坚决反对冒险的。虞允文与赵雄则另有打算，他们显然有立功的野心：如果“恢复”有成，他们便将和王安石、蔡京、秦桧一样，成为与皇帝“共定国是”的宰相，而可以长期握有执政的大权了。这正是后来韩侂胄所行的一着险棋。《宋史》本传说：

或劝侂胄立盖世功名以自固者，于是恢复之议兴。（卷四七四《奸臣四》）

此语颇能道出当时的真相。开禧用兵，贻讥千古，其是非早有定论。但是我们也必须指出，这个祸根远伏于孝宗一朝一再发作的“恢复”冲动。倘若专归罪于韩侂胄一人，如传统史家之所为，而不能察见“恢复”作为一潜在的“国是”从孝宗朝一直延续到宁宗朝，则又不免陷入微观的偏颇了。

赵雄是助孝宗谋“恢复”的最后一任宰相，淳熙八年继他相位的便是王淮。所以孝宗不谈“恢复”，转求安静，必在赵、王交替之际。这是一位屡遭挫折的皇帝任用一位“不求有功，但求无过”的宰相；孝宗的政治风格也从事必躬亲变成无为而治了。叶適记此一转变极为亲切，其言略曰：

> （孝宗）尝谓公（按：赵善悉）曰：“周天下事，每日须过朕心下一遭，留卿相聚，正欲共此，不可远去也。”盖孝宗之有志于治如此。用人必亲柬，雅不任宰相，宰相往往惭沮……其后天子一切恭己，以事任其臣，举雁行鱼贯以听……（《赵公（善悉）墓志铭》，《水心文集》卷二一）

考之《墓志铭》，善悉以宗室“侍从夜直”、“进太府少卿”，在淳熙十年黄洽任参知政事之后（见《宋史》卷二一三《宰辅表四》淳熙十年条），所以孝宗不问事，任由宰相行使当时常态的职权，已可断定是在王淮执政时期发生的。这一转变自然为职业官僚型士大夫提供了发展的机会。

最后我们要讨论王淮的历史作用的问题。朱熹在前引《语类》中对王淮的评论相当尖锐，但因出自宿敌之口，我们自不能轻信。以下就今日所能见到的有限史料，稍作推测。罗大经《宰相罢》条云：

> 陈应求（俊卿）尝告孝宗曰："近时宰相罢去，则所用之人，不问贤否，一切屏弃。此钩党之渐，非国家之福。"赵温叔（雄）为相，多引蜀士，及罢相，有为飞语以撼蜀士者，王季海（淮）言："一宰相去，所用者皆去，此唐季党祸之胎也，岂圣世所宜有哉！"蜀士乃安。（《鹤林玉露》甲编卷六）

这段记载旨在表彰王淮能超越党见，大有宰相的气度。但深层考察，此中尚别有隐情。《宋史》卷三八四《叶衡传》云：

> 一日，上曲宴宰执于凝碧……又言："朝廷所用，正论其人如何，不可有党。如唐牛、李之党，相攻四十年，缘主听不明至此。文宗曰：'去河北贼易，去朝中朋党难。'朕尝笑之。"

孝宗引唐文宗语出《资治通鉴》（卷二四五文宗太和八年十一月条，惟"朝中"原作"朝廷"），故与两唐书《李宗闵传》文字小异。盖高宗曾有"读《资治通鉴》，知司马光有宰相度量"之名言（《贵耳集》卷上），孝宗自幼即奉庭训惟谨，必曾熟读《通鉴》无疑。叶衡任右相起淳熙元年十一月，迄次年九月。凝碧之宴，即在此十个月之内。其时王淮已为翰林学士、知制诰、稍后又签书枢密院事，纵未预宴，亦当曾闻此语。不但如此，杨万里《王公（淮）神道碑》（《诚斋集》卷一二〇）云：

> 除翰林学士、知制诰。知贡举，上尝与公论及朋党，至是发策问士以崇名节、恶朋党，士风丕变，得士最盛。

可知王淮早已抓住了孝宗厌恶朋党的心理，所以淳熙八年继赵雄为相，第一件大事便是不去“蜀士”，以示用人唯才，毫无党见。他说的那句话根本便是发挥孝宗的想法。又《宋史》卷四三三《儒林三 · 杨万里传》曰：

王淮为相，一日问（杨万里）曰：“宰相先务者何事？”曰：“人才。”又问：“孰为才？”即疏朱熹、袁枢以下六十人以献，淮次第擢用之。

这也是王淮初上任时的事，故有“宰相先务者何事”之问。此事与不去蜀士密相联系，构成他整体策略的一部分，以建立他的权位基础。他这样做，一方面是向孝宗表示他广揽人才，绝不结党；另一方面则是向各方势力表示他的开放性，以求争取广泛的支持。总之，他自始便全力以赴，希望造成一个安静、平衡、不出重大事故的政治局面。这正是当时孝宗所期待于他的，而他对于孝宗的心理也随时随地加以揣摩，大体上把握得相当准确。叶绍翁记《洛学》云：

淳熙间，考亭（朱熹）以行部劾台守唐（仲友）氏，上将寘唐于理。王（淮）与唐为姻，乃以唐自辩疏与考亭章俱取旨，未知其孰是。王但微笑，上固问之，乃以“朱、程学；唐、苏学”为对。上笑而缓唐罪。时上方崇厉苏氏，未遑表章程氏也，故王探上之意以为解。（《四朝闻见录》乙集）

在这段引文中，最后一句话最能说明王淮作为职业官僚的典型特色：他曾为孝宗草追赠苏轼为太师词，海内传诵。（杨万里《王公神道

碑》)，所以轻轻用一句“朱，程学；唐，苏学”便将唐仲友的罪名化解了。朱熹诚然承继了程颐的学脉，唐仲友却与苏轼文学渺不相涉。但王淮有意将法律问题转化为学术思想的争论，因此想出了这一绝妙的说辞。叶绍翁曾师事叶適，宁宗庚辰（嘉定十三年，1220）已有上书“论事”的资格（见《四朝闻见录》甲集“庆元六君子”条），故所记王淮之语必有来历。全祖望特立《悦斋学案》（《宋元学案》卷六〇），为唐仲友、王淮抱不平，但竟从周密（1232—1298）《齐东野语》（卷一七“朱唐交奏本末”条），易王语为“秀才争闲气耳”，失之甚远。

朱、唐交恶虽自来为学者所乐道，惟因与此节主旨无多关涉，姑置不论。但王淮和朱熹之间的关系则不可不予以澄清。全祖望论之曰：

> 且鲁公（王淮）贤者，前此固力荐晦翁之人也，至是或以姻家之故，稍费调停，然谓其从此因嗾郑丙、陈贾以毁道学，岂其然乎！丙、贾或以此为逢迎，鲁公岂听之？夷考其生平，足以白其不然也。（《宋元学案》卷六〇《唐说斋先生仲友》）

祖望立论纯从个人关系着眼，且仅有论辩而无证据，无意中流露出他偏袒浙东乡贤的倾向。淳熙十年“禁伪学”是千真万确的事实，已见上文。即使事出郑丙、陈贾的“逢迎”，若未经王淮同意，禁令何能下达地方的政府？“鲁公岂听之？”一语不免有强辩之嫌。

要深入认识王淮与朱熹的关系，我们必须试着解答以下两个问题：一、王淮最初为什么要推荐朱熹至浙东？他是否真“力荐晦翁”，如全氏之所云？二、后来王淮与朱熹交恶，起因究竟何在？唐仲友案

在其中发生了何种作用？但这两组问题都不是仅从私人恩怨方面便能获得令人满意的答案的，而必须放在一个较大的历史背景之下去求理解。这又涉及方法论上微观与宏观交相映发的问题了。

但首先我们必须解开王淮入相之谜。他为什么能在淳熙八年取代赵雄的相位，而且在任七年，成为孝宗一朝执政最久的宰相？杨万里论孝宗后期任用宰执与前期截然不同，观察十分深透。他说：

> 其图任相臣，在初元时则有若魏国张公浚，在中年时则有若雍国虞公允文，皆骏发扬厉，誓清中原。人咸谓君臣投分，一何契也。至其季年则不然，乃选于众而举鲁国王公（淮）。公之为人，貌不襮其刚，动不显其方，呐呐恂恂，言徐色夷，以春迟冬湿之气，而当风行雷厉之威。人又谓君臣异趋，又何睽也。（《鲁国王公神道碑》）

这几句话说得很生动，但也很含蓄。他指出了一个无可争辩的事实：孝宗早年和中年任用宰相，大体上是以"恢复"取向（"誓清中原"）为原则，故其人如：张浚、虞允文，大抵皆属"骏发扬厉"的进取型；但晚期却一反常态，选中了一位"春迟冬湿"保守型的王淮。更可异的是孝宗与张浚、虞允文等"君臣投分"，而和王淮则"君臣异趋"。他为什么将相权长期托付给一位与自己"异趋"的人呢？杨万里虽没有直接解答这个问题，他的言外之意则是很清楚的：孝宗此时已将"恢复"的冲动压了下去，准备转入一个"安静"的局面。这便印证了上引朱熹的话，"向前为人所误，后来欲安静，厌人唤起事端"。所谓"为人所误"，即指虞允文、赵雄在相位时关于推动"恢复"所作的种种措施。当时理学家如张栻、朱熹虽然是原则上支持"恢复"，却反

对行险徼倖，上面已经指出了。但在朝的职业官僚则抱着另一种态度。《宋史》卷三八四《梁克家传》云：

> 允文主恢复，朝臣多迎合。克家密谏，数不合，力丐去。

叶適也说：

> 虞丞相允文赞上谋恢复锐甚，希进者趋和之。（《水心文集》卷一六《著作正字二刘公墓志铭》）

可知他们为了个人的政治前途，多表态支持“恢复”，这是乾道、淳熙之际朝中朋党活动转盛的主要根源。

这里必须借助于“国是”观念才能说明当时的历史背景。南宋自绍兴八年以来便已正式定“和议”为“国是”，高宗始终都认同于“和议”，虽退位后仍然不变。但由于绍兴之末和孝宗初年金人屡次破约入侵，高宗已不可能片面坚持“和”而不“战”，所以在孝宗的早期和中期，怎样以“恢复”取代“和议”一直是朝廷上争论不休的严肃问题。到虞允文和赵雄执政期间则已面临着抉择的关头。但“和议”既是高宗以来的“国是”，以“恢复”取代它，无论采取缓进或急进的方式，都必然意味着“国是”有改变的可能。从这个角度看，孝宗朝的最初十几年实处于旧“国是”动摇而新“国是”未定的阶段。淳熙八年王淮入相则结束了这一长期不稳定的局面，在南宋政治史上无疑是一个重要的转折点。

上节已经指出，孝宗自即位之日起便执意变“和议”为“恢复”，但为高宗所阻，始终不能放手进行，前引《四朝闻见录》已载高宗“俟

老者百岁后，尔却议之”的话；《鹤林玉露》也说孝宗不能遂其“恢复”之志是因为高宗“主于安静，不思违也”。这两条史料都没有点出时间，以上下文推之，前一条可能在孝宗即位之初（因提及张浚误事），后一条则疑在虞允文执政时期。但明代田汝成《西湖游览志余》却保存了一条极重要的南宋史料，恰好为王淮入相之谜提供了解答的线索。卷二《帝王都会》记：

> 光尧既与子，孝宗敬爱日隆，每问安北宫，间及治道。时孝宗锐意大功，新进逢迎，务为可喜。淳熙中，上益明习国事，老成向用矣。一日，朝德寿，谓之曰：“天下事，不必乘快，要在坚忍，终于有成。”上再拜，大书揭于选德殿。

《志余》此卷所引南宋轶闻甚多，大部分都可在现存南宋笔记中查出。此条史源虽尚待考，但必本于故书，非向壁虚构，则可断言。文中明记高宗告诫之语在“淳熙中”，则适当淳熙八年王淮除右相之际。再以此条与《鹤林玉露》“主于安静”互勘，则朱熹谓孝宗“后来欲安静”，事实上也是因为他不得不尊重高宗的意旨。就我们所知高宗幕后操纵政局的情况而言（详见下篇第十二章第三节），他曾预闻王淮执政之事，几乎是不可避免的。绍兴三十年王淮在监察御史、右正言的位置上论事切直，已得高宗“不世之遇”。楼钥《王公行状》略云：

> 高宗更化之初（按，指秦桧死后高宗亲揽大权事），兴滞补弊。公所言无非经纶要务。尝谓“道揆正于上，则法守明于下。（中略）欲望明诏大臣，令各以成法来上，尽去宿弊，或依违迁就，则坐以违制”。御笔令三省六曹遵守。此实公之相业也。眷遇日隆，

且将大用。(《攻媿集》卷八七)

这是第一手资料，证实高宗早已发现了王淮的才能。“此实公之相业”及“且将大用”两语则暗示王淮除相得力于高宗的支持。

通过以上多方面的论证，我们现在可以进一步推断，王淮执政象征着“国是”再度回到“和议”的轨道，但同时也取得了新的具体内容。在“国是”未定期间，朝廷上朋党纷争，经久不息，有主张维持“和议”不变的，也有附和“恢复”以邀功希进的，更有坚持必先修明内政，争取民心，然后才能徐图“恢复”的（主要是理学家如张栻、朱熹等）。这种纷争自然引起政局的动荡。高宗在这一形势下提出“安静”的要求，孝宗是无法不接受的。但“安静”不过表示在原则上回归“和议”的“国是”。已激起的朋党纷争怎样才能有效地加以消解？政治秩序又怎样才能稳定下来？这是当时两个最迫切的具体问题，必须首先获得解决。王淮的执政地位便建立在对这两大任务的承担上面。他上任之初即以用人唯贤为号召，前面已指出了。杨万里《神道碑》说他“首以进贤报上为己任”；楼钥《行状》也同样说他“首以用人为己任”。这是他关于破除朋党所订立的方案。前引楼钥《行状》强调明守“成法”是他的“相业”的特色，则是针对着稳定政治秩序所提出的基本保证。

上面的分析大致澄清了王淮入相的历史背景。很明显的，他所奉行的是南宋中期一个修正本的“国是”；在背后主持修正的则是高宗而非孝宗。所谓修正即在“和议”的基础上调整内部的纷歧，造成一个“安静”的局面。前引高宗告诫语，“天下事不必乘快，要在坚忍，终于有成”。这明明是一方面要孝宗展缓“恢复”的期限，另一方面又为“恢复”留下一线希望。所以我们可以肯定这个修正本“国是”主要

出于高宗的匠心独运。这里所用“国是”一词也不是任意的。王淮曾以“皇极”两字概括他的施政纲领，这和曾布在徽宗即位初所建立的“建中”取义相近，也是期待将“朋党”消融于“大中”的秩序之内。“建中”与“绍述”同是“国是”的名号，已见第五章。王淮以“皇极”命名当然是仿此而来。这一点涉及非常繁复的论证，详见下篇第十二章第七节。不但如此，王淮又是高宗所最先赏识的政治人才，他奉修正本“国是”而执政也当与高宗的暗中支持有很大的关系。孝宗在搁置“恢复”的追求之后，何以选中与已“异趋”的王淮为相，而且执政至七年之久，至此便都迎刃而解。更可注意的是：高宗死在淳熙十四年十月，他刚刚去世，王淮便感到自己的相位已发生动摇，次年五月果然罢相（见第九章第四节）。如果推测这中间必有某种因果关系，而不是偶然所致，似乎是很合情理的。

现在我们可以进一步讨论朱熹与王淮的关系了。全祖望没有深人研究王淮入相的历史背景，而遽然提出他曾“力荐晦翁”的断案，其实是很难成立的。《宋史》卷三九六《王淮传》载：

> 时以荒政为急，淮言：“李椿老成练达，拟除长沙帅，朱熹学行笃实，拟除浙东提举，以倡郡国。”其后推赏，上曰：“朱熹职事留意。”淮言：“修举荒政，是行其所学，民被实惠，欲与进职。”上曰：“与升直徽猷阁。”

全氏“力荐”之说，根据在此。但稍加分析，则疑问丛生。第一，前已指出，用人惟才、破除朋党是王淮所承诺的两大纲领之一，因此执政后推行甚力，前后荐用的著名士大夫不下数十人之多，而且网罗了各派人物。（见杨万里《神道碑》及楼钥《行状》）淳熙八年八月王淮

除相时张栻和吕祖谦都已逝世，朱熹是理学派士大夫中最有声望的领袖，杨万里向王淮推荐六十人中，朱熹也名列第一。在这种情形下，王淮若不能延揽朱熹入政府，则根本无法完成“进贤报上”的承诺。所以他任命朱熹为浙东提举是为了对自己的第一条施政纲领有所交代，“力荐”云云是脱离了事实的臆测。第二，以前的宰执如陈俊卿、龚茂良、史浩等都曾希望推荐朱熹进人中央，现任参知政事周必大也是他的一个有力的支持者。但王淮却绝无此意，反而借口“荒政”把他安排在浙东地方上。乾道四年（1168）王淮任建宁知府，曾为当地饥荒事和朱熹有过一次短暂的接触。（见朱熹《建宁府崇安县五夫社仓记》，《文集》卷七七）现在他竟因此而强调“修举荒政，是行其所学”。这是一种巧妙的官僚说词，表面上入情入理，其实是有意将他挡在权力中心之外。第三，朱熹的浙东除命在淳熙八年八月，十月到任，第二年六月八日他有一封非常严厉的信，对王淮提出以下的责难：

> 自受任以来，夙夜忧叹，恐无以仰承圣天子之明命而辱明公之知于此时也。是以不惮奔走之劳，不厌奏请之烦，以尽其职之当为者，以报塞万一。而乃奏请诸事，多见抑却；幸而从者，又率稽缓后时，无益于事。而其甚者，则又漠然无所可否，若堕深井之中。至其又甚者，则遂至于按劾不行，反遭伤中，而明公意所左右，又自晓然。使人愤懑，自悔其来，而求去不得，遂使因仍，以至于今。（《上宰相书》，《文集》卷二六）

这是直接史料，证实了朱熹上任七八个月中不但丝毫得不到王淮的支持，而且处处受到他的牵制，以致完全不能有效地展开救荒工作。信中提到的“按劾不行，反遭伤中”并不是指唐仲友案，因为朱熹劾唐尚

在一个月以后。此所谓"按劾不行"则指本年一月他弹劾衢州守李峄一案。李峄是当时执政大臣谢廓然的亲戚，王淮官官相护，终使此案不了了之。（见王懋竑《朱子年谱考异》卷三淳熙九年正月条）所以朱熹在《上宰相书》中又说：

明公忧国之念不如爱身之切，是以但务为阿谀顺指之计。此其自谋，可谓尽矣。然自旁观者论之，则亦可谓不思之甚者也。

从《上宰相书》，我们可以确定，朱熹和王淮的关系从一开始便充满了紧张，淳熙九年六月已濒于全面破裂，至七月唐仲友案爆发，便不可收拾了。

朱、王关系自始即如冰炭不相入，这是无可否认的事实。但这一冲突并不是个人之间的恩怨所能解释得了的，我们必须从宏观角度重新检讨它的根源所在。本章主旨在阐明宋代党争主要起于士大夫的内部分化。在上一节中，我们更进一步指出，朱熹时代的党争基本上存在于理学型士大夫与职业官僚型士大夫两大壁垒之间，而这两大壁垒的对峙则因王淮长期执政而越来越激化。下面我将试图从这一观点澄清朱、王之间的冲突。

综合各种传记作判断，王淮无疑是职业官僚集团中一位出类拔萃的人物。他外表似乎圆柔浑厚，内心则深沉周密；他的言辞虽不便给，却长于人事肆应。尤其在处理行政事务方面，他一方面谨守"法度"，另一方面又相当明快。在拜相之前，孝宗曾当面称赞他说：

陈康伯虽有人望，至于处事，皆不及卿。（见杨万里《王公神道

碑》及《宋史》卷三九六本传）

陈康伯是高宗、孝宗两朝的名相，史称其“临事明断”（《宋史》卷三八四本传《论》），可见王淮确有一套政务官的本领。大体上说，宋代著名的官箴“勤、谨、和、缓”四字，他都做到了。（此四字出于北宋李若谷，见《三朝名臣言行录》卷一二之三《谏议刘公（安世）》条）孝宗若积极进行“恢复”，相位无论如何也轮不到他，但执行修正本“国是”——“安静”，则他确是最适当的人选。所以王淮对朱熹种种奏请之事不是“抑却”便是“稽缓”，其实是代表了官僚集团的共同立场与作风，这一点留待下面再作具体解说。

现在让我先指出一个重要的事实：朱熹在浙东的举措虽与他的刚毅性格有很大的关系，但也体现了理学型士大夫的理想取向。前面已一再论及，宋代儒学自始便以重建政治、社会秩序为中心任务。就政治实践言，个别儒者主要有两个途径：一是进入朝廷的权力中心，“致君行道”，如王安石之遇神宗。这便可以进行全面的秩序重建。二是做地方官，重建局部的秩序，可以直接“泽民”，如熙宁十年吕公著起知河阳，程颢赋诗送行，有“知君再起为苍生”之句。（见上篇《绪说》第五节之三：《“为己而成物”——道学的展开》）北宋儒家重建秩序的理想及其实践的两种方式，在南宋都由理学家继承了下来。关于“致君行道”的部分，下篇将深入讨论。朱熹就任浙东提举则是第二种方式的延续。黄榦《朱先生行状》云：

> 会浙东大饥，易提举浙东常平茶盐事。时民已艰食，即日单车就道。（《勉斋集》卷三六）

朱熹平生辞官至再至三，并以此著称于世，这一次却“即日单车就道”。程颢“知君再起为苍生”的诗句在此完全可以借用。王懋竑《朱子年谱》引旧谱曰：

> 先生守南康、使浙东，始有以身殉国之意。（卷三上，淳熙十年正月条引）

此条疑是朱熹门人李方子（果斋）原本中语，所以言之极为亲切，与当时情事宛合。上节已指出，淳熙五年朱熹受南康之命出于张栻、吕祖谦两人的一再敦促，这次浙东命下之日，吕祖谦刚刚病故（淳熙八年七月底），张栻也仅逝世一年（淳熙七年）。他毅然受命，必因两位故友三年前劝勉之言犹在耳际，不忍拂逆。这是不难想像的。所以他之出使浙东也不是一个单纯的个人决定，而是在很大的程度上代表了理学派士大夫的集体意志。

黄幹《朱先生行状》总括他在浙东的措施曰：

> 分画既定，按行所部。穷山长谷，靡所不到；拊问存恤，所活不可胜计，每出皆乘单车，屏徒从，所历虽广而人不知，郡县官吏惮其风采，仓皇惊惧，常若使者压其境，至有自引去者。

试检朱熹在浙东一年多所上“奏状”（《文集》卷一六——一九）及事后追忆文字（《语类》卷一〇六《外任・浙东》），他的工作量实在大得惊人，《行状》所言绝无夸张之嫌。专以淳熙九年两次按巡而言，他在一月奏劾了官吏、豪右五人包括衢州守李峄，七月又奏劾三人包括知台州唐仲友。（见《朱子年谱》卷三上）李案已开罪了执政大臣谢廓

然，唐案又直接伤及王淮，因为仲友是他的同乡和姻亲。这使朱熹陷入了很险恶的处境。所以他在淳熙九年十一月《辞免江东提刑奏状三》中说：

> 伏念臣所劾赃吏，党与众多，棋布星罗，并当要路。自其事觉以来，大者宰制斡旋于上，小者驰骛经营于下。……其加害于臣，不遗余力。（《文集》卷二二）

他明知对自己有百害而无一利，但仍然勇往直前，不惜与整个官僚体制为敌；这种精神必须从他的儒家背景中去寻求解释。他后来回忆浙东的吏治情况说：

> 以前日浙东之事观之，州县直是视民如禽兽，丰年犹多饥死者。（《语类》卷一〇八《论治道》）

这种实况在他的奏状中有详细的描述。深受孟子“不忍人之心”和“泽加于民”等观念影响的宋儒，目睹这一残酷的现实，是不可能无动于衷的。朱熹自然更不是例外。（参看上篇《绪说》第五节《理学与政治文化》之五）他在没有机会“致君行道”时，愿意“守南康、使浙东”，正是在政治上选择了上述第二种方式的儒学实践。他晚年总结一生外任的经验说：

> 治愈大则愈难为，监司不如作郡，做郡不如做县。盖这里有仁爱心，便隔这一重。要做件事，他不为做，便无缘得及民。（《语类》卷一一二《论官》）

念念不忘“仁爱心”怎样才能“及民”，可以说是宋代儒学的真血脉所在。“内圣”最后必须在“外王”上面发用，这说明南宋理学仍然延续着秩序重建的儒学大方向，不过多了一层曲折而已。地方行政则是整顿局部秩序的入手处，朱熹对于这一点有很深刻的切身体认。他为什么在“守南康、使浙东”之后，晚年又先后接受了漳州、潭州的任命，上引语录为我们提供了一条很重要的理解的线索。（关于朱熹的政治生涯，下列两篇英文论述可以参考：Conrad M.Schirokauer，“Chu Hsi's Political Career：A Study in Ambivalence，” in Arthur F. Wright and Denis Twitchett，eds.，*Confucian Personalities*，Stanford University Press，1962，pp.162－188；John W.Chaffee，“Chu Hsi in Nan-K'ang：Tao-hsüeh and The Politics of Education，” in Wm. Theodore de Bary and John W. Chaffee，Eds.，*Neo-Confucian Education：The Formative stage*，University of California Press，1989，pp.414－431.）

最后，我要对唐仲友案稍作澄清。朱熹奏劾仲友一案，当时极为轰动，后世传说更是纷纭，大抵都集中在朱熹的动机上面。现代学人也往往以二人学术分歧为说，其实是受了王淮“朱，程学；唐，苏学”一语的误导，已见前文。就朱熹劾唐前后六状而言，罗列事实极为详备。全祖望虽极力为仲友辩解，也不得不说：

> 详考台州之案，其为朱子所纠，未必尽枉。（见《唐悦斋文钞序》，《鲒埼亭集》外编卷二四）

所以此案既不能完全诿之学术异同，也不能归于个人间恩怨。（前引Schirokauer一文，立论甚为平允，见页173—175）朱、唐交恶始末与

本节主旨无涉，可不深论。这里只检讨唐案在朱、王冲突中的作用问题。

前引朱熹淳熙九年六月八日《上宰相书》，证实朱、王关系的恶化出现在唐案爆发之前，所以它不是朱、王破裂的决定性因素。但有两个理由使我们相信唐案在朱、王关系中占有特殊的地位。第一，在朱熹的一系列奏劾中，唐案是最后但也是最大的一件。这一系列的奏劾，分别地看，好像都是针对着一个个的官吏而发，但整体地看则显然是向当时的官僚体制提出挑战。这个体制当然不是王淮的创造，但作为执政宰相，他必须对眼前体制的运作方式及风格负责。他的权力基础本来建立在对“安静”的承诺上面。较小的奏劾案他或者可以消弭于无形。但唐案太大，连孝宗也听说了，这对他无疑是一个最沉重的打击。第二，唐仲友是王淮的同乡和姻亲，这双重关系更使王淮陷于难堪之境。张端义《贵耳集》卷下：

> 孝皇朝不许宰相进拟乡人。王丞相（淮）在相位八年（按：这是并首尾计算），林子中亦乡人，八年不得除命。

张端义曾从唐仲友游，其言必有来历。（见《宋元学案》卷七四《慈湖学案》张端义条）这条不成文法当起于赵雄在位（淳熙五年至八年）多汲引蜀士的流言之后（见前引《鹤林玉露》“罢宰相”条）。所以王淮谨畏如此，以避“朋党”之嫌。朱熹奏劾唐仲友已击中了王淮最敏感的禁区，但他并不就此止步。上引奏状更明说：“臣所劾赃吏，党与众多，棋布星罗，并当要路”，将矛头直接指向在朝的执政集团。

唐案对王淮及其执政集团的政治冲击如此强烈，则他们发动有计划的反击自在情理之中。郑丙、陈贾“禁伪学”的举动必须从这一背

景下去认识。事实上“禁伪学”的惟一根据便是指“道学”一派人结成“朋党”，破坏“安静”的新“国是”，这一论点在陈贾淳熙十年六月五日所上《道学欺世盗名，乞摈斥》疏中有很露骨的陈述：

> 近世搢绅士夫有所谓道学者……相与造成语言，互为标榜。……植党分明，渐不可长。夫朋党之始，不过相与为媒，彼此矛盾而已。万一有是人而得用也，则必求有以相胜，欺君罔上，其术遂行。利害不在其身，而在天下也。（李心传《道命录》卷五）

疏中“是人”两字即指朱熹，一望可知。这显然就是因为王淮集团深恐唐案给他们惹上“朋党”的嫌疑，所以索性造出“道学”之目，反将此罪状转加于朱熹和他的支持者的身上。疏中又说“道学”士大夫“互相标榜”、“植党分明”，这些指控也不能毫无根据。史料不足，详情今已难以重构。但陆九渊《与陈倅》书却透露了一个重要事实，可与陈贾的指控互相印证。原书云：

> 朱元晦在浙东，大节殊伟，劾唐与正一事，尤快众人之心。百姓甚惜其去，虽士大夫议论中间不免纷纭，今其是非已渐明白。（《象山先生全集》卷七）

此书作于九渊淳熙九年秋初到临安任国子正时，正值唐案爆发之际，因此如实地反映了朝廷上士大夫分化的情况。九渊交往的士大夫自然以理学派为多，他们的同情偏在朱熹一边，所以书中有“尤快众人之心”的话；至于“议论纷纭”的士大夫大概多来自王淮的执政集团，朱熹劾唐一案打破了他们所极力维护的“安静”的表象。分析至此，朱熹和

王淮的冲突何以必须理解为两个士大夫集团之间在政治上互相争衡的集中表现，已昭然若揭了。

前面已指出，为了奉行以“安静”为主调的修正本“国是”，王淮建立了两项施政纲领：用人惟贤以破除“朋党”纠纷，坚守“成法”以稳定政治秩序。楼钥《王公行状》记一事云：

> 朝士有论朋党，始闻五鬼、七殇之目者，上以为问。公曰：“此乃不得志者所为，示之以静，则无事矣。”

此事充分显露出他对“朋党”问题的紧张；“示之以静”则代表了他的基本执政原则。第一条纲领使他不得不延揽朱熹入政府，但后者的一再奏劾则给予他极大的困扰。“示之以静”的原则在朱熹身上不但完全失灵，而且更引来了一封措辞严厉的《上宰相书》和不可收拾的唐仲友案。这大概是他始料所不及的。第二条纲领也是他和朱熹发生冲突的另一根源。宋代诸路提举在官制上统称之为“监司”。在理论上“监司”原是监督州郡的，但在实际运行中，它却受到朝廷的种种限制。叶適告诉我们：

> 奉行法度者，州郡也；治其不奉行法度者，监司也。故监司者，操制州郡者也；使之操制州郡，则必无又从而操制之，此则今世所以置监司之体统当如是矣。今也上之操制监司，反甚于监司之操制州郡，紧紧恐其擅权而自用，或非时不得巡历，或巡历不得过三日，所从之吏卒，所批之券食，所受之礼馈，皆有明禁。然则朝廷防监司之不暇，而监司何足以防州郡哉？且不责其大而姑禁其细，何哉？……故监司之弛惰，人反以为宽大，上亦

> 以为知体；监司之举职，人反以为侵权，上亦以为生事；此其大缪戾者也。（《水心别集》卷一四《监司》）

这里所描述的正是朱熹时代的现行制度，为朱、王冲突的超个人背景提供了最具体的证据。朱熹责备王淮“奏请诸事，多见抑却；幸而从者，又率稽缓后时”；这是因为他念兹在兹地要“泽及细民”，不能忍耐官僚体制的拘执繁文末节，事事拖延。《语类》记：

> 某尝以浙东常平事入见，奏及赈荒。上曰：“其弊只在后时失实。”此四字极切荒政之病。（卷一二七《本朝一·孝宗朝》）

此条史料极为紧要，可知孝宗其实也是站在朱熹一边的。但严守“成法”是王淮的执政纲领，他自然一切依现行法令办事。所以在王淮的眼中，朱熹在浙东的种种作法恰好证明他是一个“侵权”、“生事”而又“不知体”的监司。当时王淮正持此纲领以落实高宗“安静”的要求，这是孝宗所同意的修正本“国是”。孝宗暗中虽同情朱熹，也不便直接干预。

综合以上所论，王淮执政在南宋党争史上标志着一个新阶段的开始；“道学”变成“朋党”的一大名目从此正式成立。自淳熙十年“伪学”设禁之后，地方官不敢举旧“道学”之士（见上节），尚书省试卷官因“主张道学”而“得罪”（见下篇第九章第二节），甚至知州也因“以道学自负”而罢黜（见第九章第三节）。理学型和官僚型两个士大夫集团的分野已清楚地显现了出来。概括言之，前者在重建秩序的儒学大潮流推动之下，其基本政治取向是改变现状；后者承担了实现“安静”的任务，其取向是维持现状。王淮“示之以静”的执政原则

无疑为官僚作风提供了迅速滋长的条件。上一节引《语类》，说："今世士大夫惟以苟且逐旋挨去为事，挨得过时且过。上下相咻以勿生事，不要十分分明理会事。"这一风气在王淮执政七年之中获得了长足的进展。淳熙十五年许及之论劾王淮便特别强调这一点。《宋史》卷三九四《许及之传》载：

> 王淮当国久，及之奏："陛下即位二十七年，而群臣未能如圣意者，以苟且为安荣，以姑息为仁恕，以不肯任事为简重，以不敢任怨为老成。敢言者指为轻儇，鲜耻者谓之朴实。陛下得若人而相之，何补于治哉！"淮竟罢职予祠。

许及之所说与朱熹的观察可以互相印证。王淮罢职与理学派士大夫的攻击有很大的关系，但其背景与过程都很复杂，留待第九章第四节再作讨论。最后我必须指出，他的长期执政造成了一个强有力的官僚集团，递相传衍，盘踞要津，在光、宁两朝继续发挥作用，庆元党禁主要便是他们的杰作，详见下篇。

五、余　论

党争是宋代士大夫政治文化中一个重要的构成部分。本章虽详于朱熹时代，但重点则仍在通论两宋党争的特色。在这最后一节中，我们将从通论观点申述几点余义，以为结束。

光宗绍熙二年（1191）四月二十四日朱熹《与留丞相（正）书》云：

又蒙垂谕，深以士大夫之朋党为患，此古今之通病，诚上之人所当疾也。然熹尝窃谓：朋党之祸，止于缙绅，而古之恶朋党而欲去之者，往往至于亡人之国。盖不察其贤否忠邪，而惟党之务去，则彼小人之巧于自谋者，必将有以自盖其迹；而君子恃其公心，直道无所回互，往往反为所挤，而目以为党。汉、唐、绍圣之已事，今未远也。……夫杜门自守，孤立无朋者，此一介之行也。延纳贤能，黜退奸险，合天下之人以济天下之事者，宰相之职也。奚必以无党者为是，而有党者为非哉！夫以丞相今日之所处，无党则无党矣，而使小人之道日长，君子之道日消，天下之虑将有不可胜言者，则丞相安得辞其责哉！熹不胜愚者之虑，愿丞相先以分别贤否忠邪为己任。其果贤且忠耶，则显然进之，惟恐其党之不众，而无与共图天下之事也。其果奸且邪耶，则显然黜之，惟恐其去之不尽，而有以害吾用贤之功也。不惟不疾君子之为党，而不惮以身为之党；不惟不惮以身为之党，是又将引其君以为党而不惮也。如此则天下之事其庶几乎？（《文集》卷二八）

这是欧阳修《朋党论》以后一篇最有突破性的大文字。北宋士大夫内部日趋分化，传统“君子不党”的观念已不适用，所以欧阳修继王禹偁（《小畜集》卷八《朋党论》）之后畅发“君子以同道为朋”之说（《欧阳文忠公集》卷一七《朋党论》），影响极大（参看沈松勤《北宋文人与党争》，页48—53）。下逮两宋之际，李纲先有《朋党论》（作于靖康元年，见《梁谿集》卷一四三），后有绍兴六年上《论朋党劄子》（同上卷八一），大致都依欧阳修的说法而加以推衍：“君子”与“小人”都不能完全避免“朋党”的形迹，关键在于皇帝能不能明辨而已。朱熹在这个问题上有三点突破：其一，欧阳修

尚用“朋”字，朱熹则径以“党”字代之；其二，欧阳修不过消极为“君子有党”辩护，朱熹则积极主张“君子”必须不断扩大其“党”，以达到“共图天下之事”的政治目的。因此宰相不但不应“疾君子之为党”，而且还有责任领导“君子之党”的发展。其三，“引其君以为党而不惮”这句话是欧阳修所不能想像的，其故详后。这真是传统政治思想史上一番空前绝后的议论；这反映了朱熹在孝、光两朝的党争经验。职业官僚群在任何时期都占士大夫中的绝对多数，这是必然而且正常的情况。但前已指出，在王淮执政的七年中，职业官僚群却特别养成了一种因循、苟且的风气。朱熹恰在这个时期向官僚系统挑战，刻意打破“得过且过”的现状，因此引起职业官僚型士大夫的强烈反击。他之所以能发展出关于“党”的新观念是和这一具体的历史背景分不开的。至于“引其君以为党”一语，则是“国是”法度化以后才能出现的议论。为什么呢？我们已看到，在熙宁变法以前，皇帝是超越于党争之上的；但在神宗与王安石“共定国是”以后，皇帝事实上已与以宰相为首的执政派联成一党，不复具有超越的地位。上节已说明，孝宗转主“安静”，其实是奉行高宗修正本“国是”。这虽是一个消极性质的“国是”，但由于获得了君权的正式认可，便压得朱熹和其他“道学”型士大夫喘不过气来；淳熙十年以来一系列“学禁”或“党禁”的举动便充分证明了它的威力。熙宁以后皇帝既不再超越于党派之上，则任何一派士大夫想要在政治上有所作为都非“引其君以为党”不可。所以朱熹此语必须理解为“国是”法度化以后的产物。

现在我要进一步指出，朱熹之所以能对“党”的政治功能作这样积极的肯定，是由于程颐早已为他打破了观念上的禁忌。吕本中《杂说》云：

> 正叔尝说新法之行，正缘吾党之士攻之太力，遂至各成党与，牢不可破。（《续通鉴长编》卷二一〇熙宁三年四月己卯“程颢权发遣京西路提点刑狱”条下所引）

这一记载也见于程颐语录，其言略曰：

> 新政之改，亦是吾党争之有太过，成就今日之事，涂炭天下，亦须两分其罪可也。当时……介父（王安石）欲去数矣。……却为天祺（按：张戬，张载之弟）于中书大悖，缘是介父大怒，遂以死力争于上前，上为之一以听用，从此党分矣。（《河南程氏遗书》卷二上）

程颐所用“吾党”指反新法的旧党而言，可见他并不把“党”字看作贬词，故自居之而不疑。又朱熹撰《伊川先生年谱》引《王公系年录》云：

> 初颐在经筵，归其门者甚盛，而苏轼在翰林，亦多附之者，遂有洛党、蜀党之论。二党道不同，互相非毁，颐党为蜀党所挤。（《文集》卷九八）

这段引文证明自熙宁以来，“党”字在士大夫笔下已成为一价值中立的名词。朱熹引之而不致辩，则至少说明他也承认“洛党”、“蜀党”的对立确是客观事实。这段话又恰好可以与第二节所引邵伯温关于洛、川、朔三党的划分互相印证。朱熹具有历史的眼光，从程颐和其他相关的论述中，他已看出“党”是士大夫内部分化的必然归趋。因此，

对于当时政治文化中这一新发展，他才采取了积极回应而不是消极回避的态度。

最后，让我们回到本节开始所提出的问题：宋代是士阶层在中国史上最能自由发挥其文化和政治功能的时代，这一论断建立在大量史实的基础之上，是很难动摇的。但是为什么在这个时代仍然不断有士大夫遭受政治和思想的迫害呢？为了彻底解答这一疑问，我们详细追溯了有宋一代党争方式的演变。我们清楚地看到，宋代党争方式虽然前后发生了三次阶段性的变化，但每一阶段的党争都起于士大夫社群的思想分化和权力竞争，其动力在内而不在外。这是宋代党争的最显著的特色。现在我要略引资料，说明宋代士大夫对这一特色早有自觉的认识。元祐四年五月范纯仁《论不宜分辨党人有伤仁化》疏云：

> 窃以朋党之起，盖因趋向异同。同我者谓之正人，异我者疑为邪党。既恶其异我，则逆耳之言难至；既喜其同我，则迎合之佞日亲。以至真伪莫知，贤愚倒置。国家之患，何莫由斯。至如王安石自负学术，即非全无知识。止因喜同恶异，遂至黑白不分，引吕惠卿为大儒，黜司马光为异党。至今风俗，犹以观望为能，后来柄臣，固合永为商鉴。（《范忠宣奏议》卷下）

其时纯仁知枢密院，但不赞成左相吕大防穷治蔡确的党狱，故为此持平之论。（《宋史》三一四本传）他指出"朋党"起于"趋向异同"，并明引王安石的"学术"为例，可见他认定党争起于士大夫的思想分歧，其根源则在学术取向的异同。邵伯温《闻见录》说洛、川、朔三党各"以类相从"和《王公系年录》说洛、蜀"二党道不同"，也都是从学术思想方面立论。

淳熙末年楼钥《论道学朋党》疏中也有一段话论及党争的起源，可与范纯仁的说法相互补充。其言曰：

> 若士夫之自相排，虽盛时亦不能无之。汉之党锢，权在宦官乘主之昏而肆为之，无足怪者。若唐之朋党、元祐之党籍，则士夫自相倾轧，使人主莫知适从，为害尤甚。（《攻媿集》卷二〇）

楼钥此疏的主旨即在阻止当时职业官僚型士大夫对于"道学"型士大夫的不断攻击，已见前文。此处他则特别强调唐、宋党争的特色是"士夫自相倾轧"，有别于东汉宦官集团所发动的"党锢"。楼钥能从与前代比较中辨别党争的不同类型，其历史眼光值得表彰；至于合唐、宋而并论之，今天或可再加商榷，在宋代则是共识，上节引孝宗与叶衡论牛、李党争即是明证。差不多就在同时，杨万里也有一篇论朋党的劄子，是南宋党争史上的重要文献。淳熙十六年（1189）二月孝宗内禅，光宗即位。这年十月初三日杨万里在《上殿第一劄子》中说：

> 臣窃观近日以来，朋党之论，何其纷如也。有所谓甲宰相之党，有所谓乙宰相之党；有所谓甲州之党，有所谓乙州之党；有所谓道学之党，有所谓非道学之党。是何朋党之多欤？且天下士大夫，孰不由宰相而进者？进以甲宰相，一日甲罢，则尽指甲之人以为甲之党，而尽逐之。进以乙宰相，一日乙罢，则尽指乙之人以为乙之党，而尽逐之。若夫甲州之士、乙州之士、道学之士、非道学之士，好恶殊而向背异，则相攻相摈，莫不皆然。党论一兴，臣恐其端发于士大夫，而其祸及于天下国家，前事已然

矣，可不惧哉！（《诚斋集》卷六九）

这篇文字的最大贡献在于它明白列出了当时士大夫分化为“朋党”的三个主要方式：即权力关系——以宰相的进退为转移；地域关系——同乡的结合；学术思想的关系——道学之士与非道学之士的对立。这三重关系的分化与组合，上文都已分别或详或略地有所涉及，杨万里的话则是以历史见证人的身份为我们作了一次总结。但是这里必须补充一句，这三重关系并不是彼此孤立的，而往往互相重叠交错。举例言之，赵雄在宰相任内多援引蜀士，竟导致孝宗立下“不许宰相进拟乡人”之禁，这是权力关系与地域关系的交织。周必大和赵汝愚执政期间多引“道学之士”入朝，终于激成庆元党禁，这又是权力关系与学术思想关系的交叠。此外学术思想关系与地域关系的重叠更是不可避免的，稍检《宋元学案》即知，不过若与权力关系之间不发生直接联系，则一般仅称之为“学”而不加以“党”之名。像元祐时代洛、蜀、朔三党那样，把上述三重关系都绾合在一起，在南宋党争史上却未曾出现。由此可知权力关系在党争中尤居于枢纽的地位。（关于北宋“朋党”的形成，可参看第一节所引平田茂树一文，特别是该文第二段，页12—24）

这篇文献的另一重要价值则在它同时印证了上引范纯仁和楼钥两人的奏议。“好恶殊而向背异”即范纯仁所谓“趋向异同”；“党论发端于士大夫”更与楼钥所谓“士夫自相倾轧”一语若合符契。所以范、楼、杨三人关于党争起源及其性质的分析大致代表了宋代士大夫的共识。

由于党争基本上是士大夫的“自相倾轧”，胜利的一方往往用种种严酷的手段镇压失败的一方，以防其再起。这尤其是熙宁以下党争的

常态。所以对党争中失败的士大夫进行政治迫害的是宰相而不是皇帝。叶適论宋代这一特有的政治现象云：

> 盖汉之三公无以善去位者，不自杀则受诛；其轻甚者，犹以丑辞策之。而自真宗、仁宗以来，执政大臣之将去也，必使之连疏自乞，若将不得已而后从者，又为之迁官加赐而付以重地。前世之臣，以谏诤忤旨而死者皆是也，祖宗不惟不怒，又迁擢之以至于公卿。神宗尝疑其臣之罢惰而不任职者，当汰而不忍，始益宫观之员，廪之以粟而不责以事，后遂为定法。其后章惇弄权，尝欲兴刘挚之狱以杀党人，而哲宗不从；蔡京当国，又欲杀天下士，而徽宗不听。绍兴初，误听宰相，诛谏官二人，寻复自悔，下诏责躬以谢天下。故虽权臣用事，二十年间，予夺惟意，而无杀士大夫之祸。（《水心别集》卷二《进卷·国本中》）

叶適此处将皇帝与宰相作一对照，不但大体上都有事实根据，而且也相当生动地勾画出宋代政治文化的一般面貌。他论皇帝对于执政大臣及谏官的礼遇与宽容，其实是从正面发挥本朝“不杀大臣及言事官”的“家法”。这是第二章已讨论过的。以礼遇执政大臣及士大夫而言，宋代不仅超越汉、唐，如叶適所云，更远非专制高峰时代的明、清所能望其项背。为什么在中国史上惟独宋代皇帝能表现这一特色呢？这当然不是因为他们特别“仁厚”，而是由许多历史因素共同造成的。综合以前各节的讨论，我们至少可以举出以下三方面的理由：第一，为了摆脱唐末、五代武人操纵政局的困境，开国之主如太祖、太宗都深知只有依赖士阶层的积极支持才能使赵宋王朝获得长期的稳定。所以“尚文”成为宋代的基本政治取向。第二，五代以来，民间望治心

切，也对“士”的复出抱着很高的期待。这一普遍的社会要求恰好和新朝的政治要求桴鼓相应。第三，从“尚文”转到“崇儒”不过是一步之遥，宋初儒学复兴的契机由此而启。到了仁宗时期，回向“三代”已是士大夫的响亮呼声了。皇帝处于日益丰厚的儒家文化氛围之中，不可能在心理上完全不受影响。因此，“士大夫以天下为己任”（范仲淹）、“为与士大夫治天下”（文彦博）、“天下安危系宰相”（程颐）等新观念也都一一获得他们的认可。宋代皇帝基本上接受了儒家的政治原则，一方面把士大夫当作“共治”的伙伴，另一方面又尊重他们“以道进退”的精神。所以司马光一再不肯应执政大臣之召，神宗不但不以为忤，反而更敬重他；孝宗对于朱熹的屡辞召命，也是如此。偶有大臣坚决求去，皇帝挽留不住，最多也不过说一句：“岂朕凉菲不足与为治？”（孝宗语陈康伯，见《系年要录》卷二〇〇绍兴三十二年十月丙寅条）或“岂朕不足与有为耶？”（度宗语陈宗礼，见《宋史》卷四二一《陈宗礼传》）语气略显不悦则有之，但臣下却未有因此而遭到罪谴的。明太祖设“寰中士大夫不为君用”之科，是宋代皇帝做梦也想不到的。《明史》卷九四《刑法二》载：

> 贵溪儒士夏伯启叔侄断指不仕，苏州人才姚润、王谟被征不至，皆诛而籍其家。寰中士大夫不为君用之科，所由设也。

宋与明的对照太强烈、太鲜明了，其主要关键便在明太祖的个人出身和历史背景都与宋太祖、太宗不同；他对于士大夫阶层始终抱着很深的敌意。

叶適此文的下半段特别引章惇、蔡京为例，说明有意“诛党人”或“杀天下士”的是宰相，而保全了士大夫的反而是皇帝。这正是

“国是”法度化之下党争政治的一个特色。陈瓘在哲宗时上章论蔡京，便已指出：“犯人主未必得祸，一触权臣，必破碎矣。”（见罗从彦《罗豫章集》卷八《陈瓘论蔡京》条所引）这虽不能说是宋代独有的现象，但陈瓘的感触则是从亲身经验中得来，可与叶適的话互相证发。叶適最后提到“绍兴初，误听宰相，诛谏官二人”，此明指陈东、欧阳澈一案而言。但短短一句话中竟犯了两个事实上的错误。陈、欧两人上书挽留左相李纲，言词激烈，右相黄潜善激怒高宗，斩之于市。此事发生在建炎元年（1127）八月壬午（《系年要录》卷八），非“绍兴初”，其误一也。陈东是太学生，欧阳澈则布衣（《宋史》卷四五五《忠义十》本传），均非“谏官”，其误二也。第二误尤严重。宋朝家法“不杀大臣及言事官”，高宗何能初即位便公然违此大戒？考当时朝官极言留李纲者亦适有两人：一为左正言邓肃，即叶適所谓之“谏官”，其惩罚止于“下吏部，罢归”而已。（《宋史》卷三七五本传）另一为尚书右丞许翰，进言后，高宗且不允其求去之请。《宋史》卷三六三本传云：

> 时（黄）潜善奏诛陈东，翰谓所亲曰：“吾与东，皆争李纲者。东戮东市，吾在庙堂可乎？”求去益力，章八上，以资政殿大学士提举洞霄宫。

可证宋朝“家法”确有拘束力，故同一事而处置之轻重不同如此。叶適仅凭记忆，致有此误。因此事有关“家法”，所涉非细，故附辨及之。

现在我要引两个故事来印证叶適上文中的主要论点，一个是关于党争迫害的，一个则是关于文字狱的。陆游《家世旧闻》上云：

先君言：楚公（按：陆佃）罢政，吴材章疏也。先是材及王能甫交章论吕希纯、刘安世不当还职，朝廷为寝二人之命。而材历诋元祐人不已，公乃请降诏一切不问。诏下，侍御史郛余言当坚守诏书。公又请榜其章于朝堂，且进曰："此诏，臣愿以死守之。"材大不快，复求对，力论元祐人不可不痛治。徽宗曰："已降诏，且大臣力谓不可，姑止，如何？"材乃曰："请不可者，陆某也。某乃党人，正恐相及耳。"明日，乃上章专论公，曰："位虽丞辖，情实党魁。"时壬午六月。然章乃不出，但中批谓名在党籍也。是晚，遂命蔡京代为左丞。

这是放翁记其父（宰）述祖父（佃）为吴材攻击去位的一段内幕，可信为实录。壬午即崇宁元年（1102），是年闰六月曾布罢相，七月蔡京执政。（《宋史·徽宗本纪一》）所以这正是政局大变的前夕。吴材其时在言路，先后攻去元祐旧臣最多。（《宋史》卷三五六本传）从这段记载，我们清楚看到：徽宗虽已决定推翻钦圣太后同听政时期兼用新旧两党的"建中"政策，但对于元祐旧臣却无严加惩罚之意，所以既降"一切不问"之诏，又以商量语气对吴材说："姑止，如何？"这个故事充分证明：元祐士大夫所遭受的政治迫害完全是由"绍述"派穷追猛打造成的。徽宗不出吴材论陆佃的奏章，仅批"名在党籍"四字，即仍存保护之意。

党争中文字狱也层出不穷，限于篇幅，兹但取有关苏轼"乌台诗案"者一则，已足示例。胡仔引叶梦得《石林诗话》云：

元丰间，苏子瞻系御史狱，神宗本无意深罪子瞻，时相进呈，忽言苏轼于陛下有不臣意。神宗改容曰："轼固有罪，然于

朕不应至是，卿何以知之?”时相因举轼《桧诗》“根到九泉无曲处，岁寒惟有蛰龙知”之句，“陛下飞龙在天，轼以为不知己，而求知地下之蛰龙，非不臣而何?”神宗云：“诗人之词，安可如此论，彼自咏桧，何预朕事。”时相语塞。子厚（按，章惇）亦从旁解之，遂薄其罪。子厚尝以语余，且以丑言诋时相曰：“人之害物，无所忌惮，有如此也。”（《苕溪渔隐丛话》前集卷四六《东坡九》）

元丰二年的乌台诗狱虽由御史李定、舒亶、何正臣三人锻炼而成（《宋史》卷三二九各本传），主其事者则是王珪，即所谓“时相”也。苏轼在诗文中讥刺新法，本极明显，他自己当时便直认不讳。（见《东坡文集事略》卷三五《乞郡劄子》）这自然也是执政集团兴狱的主要理由。但是仅仅证明了苏轼讪谤新法，最多只能判定他有“沮坏法度（国是）”之“罪”，其惩罚也不过贬逐而已。现在王珪则竟想用“不臣”的罪名置苏轼于死地。如果不是神宗说出“彼自咏桧，何预朕事”那句话，其后果将不堪设想。所以《石林诗话》这条记载为叶适的观察增加了一个有力的例证。

总之，宋代士大夫在党争失败后虽不免受到以宰相为首的执政派种种迫害，但由于儒家文化浸润下的皇帝往往发挥着缓和甚至保护作用，他们的遭遇在中国史上可以算是最幸运的了。叶適说宋代“无杀士大夫之祸”，大体而言，这一论断是站得住的，特别是在明、清两代的对照之下。庆元党禁时期朱熹曾说：

某又不曾作诗讪谤，只是与朋友讲习古书，说这道理。更不教做，却作何事！

> “其默足以容”，只是不去击鼓讼冤，便是默，不成屋下合说底话亦不敢说也！（《语类》一〇七《内任·丙辰后》）

在激烈的党争中败下阵来，还能“与朋友讲习古书、说这道理”，还敢说“屋下合说底话”，这是只有宋代士大夫才能享受的自由。